LIBRARY ST. MARY'S COLLEGE

Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/sthomasdaquin0000edga

SAINT THOMAS D'AQUIN

ÉTUDES PHILOSOPHIQUES ET RELIGIEUSES

BQ
6870
B8.F6
1928

EDGAR DE BRUYNE
Professeur à l'Université de Gand.

S. THOMAS D'AQUIN

LE MILIEU. — L'HOMME.
LA VISION DU MONDE.

WITHDRAWN

117845

GABRIEL BEAUCHESNE, ÉDITEUR, PARIS
117, RUE DE RENNES,
ÉDITIONS DE LA CITÉ CHRÉTIENNE, BRUXELLES
28, RUE DU MARCHÉ DU PARC
1928

LIBRARY ST. MARY'S COLLEGE

31-903

AVANT-PROPOS

Ce livre s'adresse à ceux de nos contemporains qui ont conservé de la mentalité médiévale le courage de l'effort et l'amour de la réflexion. Il n'est pas destiné à ces curieux superficiels qui dissertent avec la même facilité sur l'égyptologie, le relativisme et les danses modernes, et qui cherchent avant tout, dans un ouvrage de science ou de philosophie les images pittoresques et les phrases bien cadencées d'une littérature coulante. Que nos lecteurs veuillent bien nous excuser si nous les contraignons à réfléchir : nous ne cherchons ni à simplifier des questions difficiles ni à compliquer des choses simples.

Un système immense comme le Thomisme ne peut être saisi dans ses grandes lignes sans une certaine compréhension du milieu dans lequel il est éclos. On lui reproche d'être une énorme construction de concepts abstraits : il est avant tout une âme. Il ne prend toute sa signification que pour celui qui descend dans son être interne, concret, multiforme et qui s'efforce de le « revivre » tel qu'il est, de le « comprendre » selon le « type humain » qu'il exprime. Le Thomisme n'est pleinement intelligible que si l'on parvient à rassembler les éléments divers qui ont concouru à son élaboration. Il est une vision du monde conçue par un homme en chair et en os, dont il faut pénétrer la conscience et qu'il faut replacer vivant dans son milieu mobile.

Ce besoin de « revivre » le Thomisme explique la division de cet ouvrage en trois grandes parties d'inégale longueur : le milieu, l'homme, la vision du monde. Dans notre pensée, ces trois parties se conditionnent et s'impliquent mutuellement : elles doivent se fondre en une unité vivante afin de suggérer une intuition synthétique du système total. Trop souvent, le Thomisme est morcelé : voici la métaphysique et voilà la morale, et quand on en donne une vue d'ensemble, on se borne à rassembler le plus harmonieusement des principes abstraits, conçus séparément. Or, ces principes s'insèrent dans l'ordre réel et en sont la lumière. La lumière sans les choses est invisible :

elle ne se manifeste à nous que sous forme de couleur. De même, voir le monde en philosophe, ce n'est pas raisonner sur des idées pures, mais faire la synthèse des concepts abstraits et des intuitions sensibles.

Il nous a donc semblé utile de reprendre l'étude du Thomisme, en le plaçant devant la réalité concrète et sans nous soucier de l'ordre traditionnel des différentes branches de la philosophie.

La vision du monde que nous décrit S. Thomas, est, en effet, une vision de l'univers réel, irradié d'absolu dans son être et son agir. — C'est une vision de l'univers tel que nous l'admirons dans les cieux et sur la terre ; dans les métaux, les plantes et les animaux ; dans l'homme, point de rencontre de l'esprit et de la matière. L'homme lui-même n'est pas uniquement intelligence et volonté et son activité n'est pas isolée dans le jaillissement continu du mouvement mondial : la substance humaine est une et constitue un élément de l'univers. Isoler en elle les facultés et l'abstraire elle-même du monde entier, c'est risquer de s'engager dans les voies de l'erreur.

Cet ouvrage, étant avant tout un exposé doctrinal rendu plus compréhensible par une peinture à larges traits du temps et de l'homme, n'apporte pas de renseignements historiques nouveaux. Nous y essayons simplement de pénétrer dans sa pureté primitive la pensée de S. Thomas telle qu'elle est exposée surtout dans les ouvrages de sa maturité : les deux Sommes *et les* Questions disputées. (1) *Sans juxtaposer les conclusions parfois contradictoires des nombreuses monographies que nous avons consultées, nous tenons compte dans la mesure du possible de toutes les études particulières parues dans ces dernières années.*

Nous ne faisons pas œuvre de polémique. Nous ne prétendons pas qu'il soit impossible d'interpréter S. Thomas autrement que nous ne le faisons. Nous ne nous flattons nullement d'épuiser ici toutes les questions. Dans les sujets controversés, comme le réalisme critique l'analogie de l'être, les premiers principes, etc. nous nous bornons à quelques notes strictement indispensables. Exposant dans ses toutes grandes lignes, le traité des vertus, nous jugeons superflu de développer aussi celui des vices. Ce que nous voudrions produire, c'est une synthèse vivante et aussi cohérente que possible, montrant l'admirable

(1) C'est là *surtout* que nous puisons nos citations. On pourrait s'étonner de les voir si peu nombreuses. De fait, nous ne produisons de référence que là où la thèse semble l'exiger. Le lecteur assidu de S. Thomas reconnaîtra partout, dans chaque phrase pour ainsi dire, la pensée et peut-être l'expression du maître. Quant à l'homme cultivé qui ne s'adonne pas à l'étude approfondie de la philosophie, il préfère que sa lecture ne soit pas entravée et déviée par d'innombrables citations latines qu'il ne se donnera pas la peine de lire et de vérifier.

unité de pensée de S. Thomas et offrant au lecteur moderne une vue d'ensemble qui lui permette de situer toutes ses études de points particuliers.

Avant de nous engager dans l'exposé de la philosophie thomiste, nous tenons à rendre hommage au Président et aux professeurs de l'Institut supérieur de philosophie de Louvain, où nous avons appris à lire et à aimer le Maître commun. Dans un même souvenir de vénération et de gratitude, nous unissons ici deux noms d'inégal splendeur : celui du Cardinal Mercier, qui fonda l'Institut, et celui du Professeur L. Becker, qui, un des premiers, repensa le thomisme. Un cordial merci à mon cher ami M. Jacques Leclercq, professeur de Philosophie à l'Institut Saint-Louis de Bruxelles. Ses encouragements affectueux ne m'ont pas peu soutenu au cours de la composition de cet ouvrage.

Juillet 1927. E. De Bruyne.

I.

LE MILIEU

I. LA VIE UNIVERSITAIRE

Le Moyen-Age est essentiellement un âge de foi et la civilisation qu'il a vue éclore est profondément chrétienne. Tout ce que les races nouvelles, germaniques, néo-latines, anglo-celtes ont produit à cette époque est imprégné de religion. Le christianisme a tellement pénétré le monde qu'il devient pratiquement impossible aux médiévaux de le considérer dans sa valeur naturelle propre. Le monde est le royaume de Dieu, dont le Pape, délégué du Christ, est le chef spirituel incontesté. La foi est la vérité universelle dont personne ne doute ; les hérétiques ne se proposent nullement de la détruire : ils essaient de l'interpréter, et dans leurs erreurs même, s'imaginent rester fidèles au Christ.

La famille s'institue et se développe dans des cadres religieux, l'Etat lui-même est soumis aux lois ecclésiastiques et à la morale chrétienne. Sous Innocent III, la papauté atteint son apogée : de nombreux souverains se proclament vassaux du siège Apostolique. Pendant que les Ordres mendiants se répandent à travers le monde occidental pour moraliser les couches populaires et même traversent les mers pour convertir les infidèles, les légats du Pape vont dicter la loi aux cours européennes et surveiller la vie intime des abbayes. La religion suscite les croisades et les pèlerinages lointains ; elle inspire l'art, fait germer les cathédrales, anime les statues de Reims et d'Amiens, conduit le pinceau des peintres et chante dans le cœur des poètes. La fin de l'Univers, écrira Dante, est de susciter ceux qui vivent sur cette terre, de leur état de misère et de les conduire à l'état de félicité.

Rien d'étonnant, dès lors, que la philosophie du Moyen-Age ait elle aussi un caractère religieux. L'explication du monde, but suprême de toute philosophie, ne peut être totale au XIII^{e} siècle que par

la foi. Théoriquement, les domaines de la raison et de la foi sont à ce moment nettement délimités. Philosophie et théologie ont un objet, des méthodes, des principes propres. Mais cela n'empêche pas que l'œuvre d'un Bonaventure, d'un Thomas, d'un Duns Scot ne soit avant tout religieuse. Même dans les ouvrages qui semblent purement philosophiques se cache presque toujours une arrière-pensée théologique. Souvent les mêmes auteurs qui, théoriquement, distinguent la foi de la raison, confondent pratiquement l'ordre surnaturel et les données de la nature.

Chaque docteur, toutefois, a sa vision propre du monde, même baigné de lumière divine. Chacun explique à sa façon la nature de Dieu et l'Incarnation, la création et l'homme. Chacun a sa tournure d'esprit, sa manière de concevoir les choses et d'interpréter les principes premiers, si bien que l'armature rationnelle du système de chacun possède sa valeur propre et originale, indépendante du contenu dogmatique commun. S'il y a au Moyen-Age une conception chrétienne de l'univers, commune à tous les croyants, s'il y a une théologie catholique, il n'y a pas de philosophie chrétienne. De même que plusieurs écoles de peinture représentent les mêmes sujets religieux et garderaient leurs caractères distinctifs, si elles peignaient des tableaux profanes, de même que le monde reste toujours le même fondamentalement sous les explications divergentes et contradictoires des philosophes, de même l'ordre chrétien est toujours identique, bien qu'il soit différemment exposé et interprété, par les penseurs orthodoxes. Lorsqu'on fait abstraction du donné religieux les explications rationnelles se révèlent diverses et même s'opposent irréductibles.

La religion n'étouffa pas les désirs naissants des peuples jeunes : elle stimula, au contraire, leur curiosité enfantine. Aucune époque ne vit besoin plus ardent de savoir, élan plus audacieux vers le mystère.

Lorsqu'au centre de l'Ile-de-France pacifiée par les Capets centralisateurs, les maîtres célèbres s'installèrent, attirés par la ville que protégeait l'autorité royale, des hommes avides de science accoururent de tous les coins de l'Europe. Dès le XII^{e} siècle, la dialectique y était en plein épanouissement. « Enfin, écrit Abélard, j'arrivai à Paris où cette discipline surtout était déjà toute florissante ». Dans l'abbaye de Saint-Victor enseignaient près des vieux manuscrits, les maîtres d'une célèbre école augustinienne. A l'ombre de Notre-Dame qui s'édifiait lentement, se pressaient autour de Gilbert de la Porrée, de Guillaume de Champeaux et d'autres, tous les curieux de l'esprit.

Lorsque Abélard, ce preux de la parole au verbe acéré comme un glaive, au cœur ardent d'émotions mal contenues, à l'esprit téméraire, commença sur le mont Sainte-Geneviève, cet enseignement qui bouleversait les âmes, ce fut un afflux. « Rome t'envoyait ses enfants à instruire, écrit Foulques de Deuil au bouillant écolâtre, la lointaine Bretagne te donnait les siens à élever ; les Angevins te faisaient hommage des leurs. Les Poitevins, les Gascons et les Espagnols, la Normandie, la Flandre, l'Allemand, le Souabe ne cessaient de proclamer et de louer la puissance de ton esprit. » (1)

Pendant la seconde moitié du siècle, alors qu'une autre école célèbre, celle de Chartres, déclinait rapidement, l'affluence, à Paris, ne fit que s'accroître. Tous les maîtres et tous les étudiants de l'Europe occidentale passaient par la Cité. C'est l'âge d'or des commentaires massifs et le temps où, lentement, les œuvres d'Aristote s'infiltrent. A Paris, enseignent Pierre Comestor, Simon de Tournai, Pierre de Poitiers, Etienne Langton, Robert de Courçon, Prévôtin de Crémone et d'autres encore (2).

Tous ces hommes de race et de tempérament divers prirent, à un moment donné, conscience de leurs intérêts communs.

Comme les gens du même métier s'étaient unis dans les corporations, ceux qui, à Paris, s'occupaient d'études, se groupèrent sous la présidence du chancelier de Notre-Dame pour former l'ensemble, l'« Université » des maîtres et écoliers étudiant à Paris. Philippe-Auguste, en politique avisé, protégea la nouvelle corporation dont les membres furent soustraits à la juridiction royale. Par cet acte de haute bienveillance, il attirait dans sa bonne ville de Paris, de nombreux étrangers ; comme la plupart, leurs études achevées retournaient aux quatre coins du Royaume, ils devenaient naturellement des instruments d'unification politique. Les grands Papes d'ailleurs, Innocent III (1198-1216) et Grégoire IX (1227-1241), virent immédiatement les avantages que l'Eglise pouvait retirer de l'Université et lui accordèrent de nombreux privilèges. En 1231, elle fut soustraite à la juridiction épiscopale et élabora elle-même ses règlements. Pendant tout le XIII[e] siècle, elle se développa sous la surveillance empressée des Papes, toujours prêts à la défendre,

(1) E. Gilson. *La Philosophie du Moyen-Age* (I) Paris. Payot 1923.

(2) La Bibliothèque Thomiste publie une édition des *Œuvres de Prévôtin* par G. Lacombe. Sont annoncées les *Sommes* de *Philippe de Grève* par Ph. Mevlan et de *Godefroid de Poitiers* par D. O. Lottin.

toujours prêts aussi à intervenir dans les troubles qui menaçaient la gloire de son enseignement et la pureté de la foi catholique.

Au sein même de l'Université, les intérêts moins généraux groupaient maîtres et étudiants en quatre facultés. A la Faculté de Théologie, couronnement de toutes les autres, les maîtres expliquaient la Bible et les Sentences de Pierre Lombard. Celle du Droit Canon étudiait les Décrétales et probablement les questions ardues soulevées par les luttes du Sacerdoce et de l'Empire. A la Faculté de Médecine, les vieux savants grecs, Galien et Hippocrate étaient à l'honneur ; enfin, la Faculté des Arts, qui donnait accès aux trois autres, formait les jeunes gens à une haute culture littéraire et scientifique et groupait le nombre le plus important d'étudiants. (1)

Rien de plus turbulent que ce milieu.

Jeunes, batailleurs comme les communiers et les chevaliers, tempéraments fougueux et violents, au verbe haut, au geste facile, les universitaires, malgré le christianisme séculaire et les sévères réformes de Grégoire VII ne sont nullement des clercs humbles et doux, aux yeux baissés, à la démarche grave.

Toutes les races, parmi eux, se retrouvent et s'opposent dans un esprit farouche de particularisme. Au XIII^e^ siècle, à la Faculté des Arts, tout étudiant doit appartenir à l'une des quatre nations. Celle des Anglais groupe les étudiants d'outre-mer, qui ne craignent pas les longs et difficiles voyages pour venir à Paris puiser à la source de la science. Dans celle des Normands se rassemblent les diocésains de Normandie. Celle des Picards comprend les Flamands, les Brabançons, les Liégeois, les Rhénans, tous les hommes du Nord qui sont parmi les plus turbulents des étudiants. Enfin, celle des Gaulois groupe les Français plus nombreux à eux seuls que les trois autres groupes ensemble.

A cette population cléricale s'adjoignent, dès le début du XIII^e^ siècle, les Ordres mendiants. Les Frères Prêcheurs s'établirent dès 1217 à Saint-Jacques, et le peuple les nomma bientôt Frères de Saint-Jacques. Les Frères-Mineurs suivirent, deux, trois ans après. Les races s'opposaient déjà; il fallait encore que les privilèges accordés aux nouveaux Ordres et la critique silencieuse des mœurs cléricales par la discipline et la pauvreté conventuelles, missent aux

(1) Voir sur les Universités la bibliographie dans : DENIFLE : *Die Universitäten des Mittelalters bis* 1400. 1899. — MANDONNET. *Siger de Brabant.* 2^e^ éd. Louvain 1911. — DE WULF : *Histoire de la Philosophie médiévale* I. (1925). — GILSON : *o. c.*

prises séculiers et réguliers. Luttes de race, luttes de caste, luttes de corporations, se succédaient avant les grandes luttes doctrinales qui allaient déchirer l'Université à partir de la deuxième moitié du XIII^e siècle.

En 1266, la nation des Français s'était adjoint un jeune maître appartenant à la nation des Picards. Immédiatement, la lutte s'organise. On repousse l'arbitrage du roi Louis IX, les nations se scindent, les Français se constituent en groupe autonome, on s'insulte, on en vient aux mains, on incarcère des adversaires, on va jusqu'à troubler les cérémonies religieuses que célèbre le groupe adverse. Le calme ne se rétablit que sur une intervention énergique du légat pontifical (1). En 1270, après des troubles violents à propos d'une élection rectorale, l'Université entra en conflit avec l'évêque de Paris, Etienne Tempier. Maîtres et étudiants firent la grève : l'évêque fut obligé de s'incliner. (2)

La grève était l'arme principale de défense de l'Université. Elle menaçait d'une émigration en masse la ville de Paris, fière de son prestige et sans doute intéressée à ces nombreux étrangers. Chaque fois qu'une menace s'abattait sur les privilèges, soit du corps universitaire, soit d'une Faculté ou d'une nation, l'enseignement était suspendu. Aussitôt c'était l'exode : un scandale international.

Ce n'est pas seulement la jalousie des privilèges qui excite les passions universitaires. Certes, les novices prêcheurs sont, à Paris où Pierre de Tarentaise (3) est provincial, d'une dévotion exemplaire, appliqués à l'étude et ardents à l'accomplissement de leurs devoirs religieux (4). Beaucoup de séculiers vivent dans la dignité de leur état, d'autres portent en eux la corruption d'une époque immorale. A différentes reprises l'autorité doit intervenir pour réprimer des abus. Déjà Philippe-Auguste appelle les maîtres et étudiants de Paris : « hardis à jouer plus du couteau que de l'épée de chevalier ». Les jours de promotion, lorsqu'un nouveau docteur avait fait sa leçon inaugurale, ses amis et compatriotes venaient le chercher et le féliciter, puis le conduisaient processionnellement à travers le quartier. Applaudissements et acclamations résonnaient jusque tard dans la nuit. Des cortèges aux flambeaux et des danses qui n'avaient rien de sacré troublaient le calme des nuits. Les beuveries n'étaient pas

(1) MANDONNET : *Siger I.* p. 81. (Nous désignerons cet ouvrage par M. S. I.).
(2) M. S. I. p. 196.
(3) En 1276, pape sous le nom d'Innocent V.
(4) *Script. Ord. Praedic. I.* p. 411. Cité par M. S. I. p. 98, note 1.

rares. Des groupes armés d'écoliers parcouraient les ruelles, poussant des clameurs sauvages, s'attaquant aux bourgeois, allant jouer aux dés jusque sur les marches de l'autel... A certains moments, la situation, à la Faculté des Arts était vraiment déplorable : les idées philosophiques qui s'y propagaient à partir de 1260 n'étaient guère moralisatrices (1).

Toute cette population bruyante, répartie entre les quatre facultés se divisait en groupes, autour d'une chaire magistrale. De même que dans les métiers, l'apprenti et le compagnon travaillaient sous la direction d'un patron, lui-même membre d'une corporation présidée par le doyen, de même l'étudiant, apprenti professeur et le bachelier s'attachaient librement à un maître reconnu, qui leur communiquait sa science.

Assis sur des bottes de paille, autour de la table du magister, ils écoutaient, pendant l'année scolaire la *lecture* et les commentaires d'un livre de texte. En théologie, c'était la Bible et les sentences de Pierre Lombard ; à la Faculté des Arts, les Logiques de Porphyre, de Priscien, d'Aristote, les « Six principes », de Gilbert de la Porrée puis, plus tard, l'œuvre scientifique et métaphysique d'Aristote. Le maître lisait le texte et s'arrêtait quand bon lui semblait. Aucune loi n'entravait sa liberté. Il donnait l'explication littérale, puis soulevait différentes questions et faisait des digressions parfois interminables où se noyait entièrement le texte proprement dit. Les « lectures » avant S. Thomas sont un fouillis inextricable de théories grecques, augustiniennes, arabes. Logique, métaphysique, théologie, casuistique, spiritualité : tout s'y enchevêtre, s'y mêle et s'y confond. Les questions les plus enfantines y sont traitées comme les plus élevées : tout témoigne d'une curiosité qui veut fouiller le fin fond de toutes choses. (2)

En plus des leçons qu'ils devaient écouter docilement, les étudiants étaient tenus de prendre part aux *Disputes ordinaires*. Au début, le maître attirait l'attention des auditeurs sur une difficulté

(1) *Chart. Univ. Paris. I.* p. 540-41, cité par M. S. I. p 221 note 3.— Roger Bacon écrit : «*Multi theologi... sunt relegati per multos annos, publice damnati propter sodomiticas vilitates* » Opera inedita. éd. Brewer, p. 412.

(2) Voir Grabmann : *Geschichte der Scholastischen Methode* I et II. Freiburg 1909-1911 et la *Somme Théologique de S. Thomas* (trad. Van Steenberghe). Paris, 1925. — Mandonnet : *S. Thomas, créateur du quodlibet*. R. S. Ph. Th., décembre 1926, janvier 1927 et « Introduction aux « *Quaestiones disputatae* » Lethielleux. Paris 1925. — Glorieux : *La littérature quodlibétique*. Biblioth. Thomiste 5. Kain. Le Saulchoir 1924 et compte rendu par Mgr Pelzer. R. H. E., janvier 1927.

du texte biblique ou bien dans un exercice spécial, il mettait à l'étude un ensemble de questions que soulevait un passage de la Bible ou des Sentences. Mais bientôt, au début du XIII^e^ siècle peut-être, il quittait ses livres de texte et proposait un sujet de discussion qui la plupart du temps l'intéressait personnellement. Il posait les questions et désignait plusieurs étudiants comme objectants et un autre comme répondant. Lui-même dirigeait la discussion, puis, quand elle était suffisamment avancée, il entrait en scène, récapitulait les objections, déterminait une solution définitive : « respondeo dicendum », et reprenait, une à une, pour les réfuter ou les expliquer les difficultés soulevées. Après la dispute, il rédigeait lui-même un résumé ou bien laissait un « reportator » en faire une rédaction abrégée. Les questions sous-divisées en articles, étaient regroupées sous le titre général du sujet traité, et l'écrit ainsi composé était porté chez le libraire, où les copistes devaient le reproduire.

Les étudiants se passionnaient pour ces discussions, véritables joutes dialectiques, où eux-mêmes pouvaient entrer en scène et juger la force de leur maître. Au temps de S. Thomas, un autre genre de disputes fut inauguré. Le professeur s'offrait lui-même pour répondre aux questions que n'importe qui lui poserait sur n'importe quoi. Chaque année, pendant le Carême ou l'Avent, se tenait une de ces disputes solennelles et parfois pénitentiaires, auxquelles les étudiants des autres écoles et facultés accouraient en grand nombre. Il n'était pas rare d'y voir au premier rang l'évêque de Paris, un légat du Pape et d'autres personnages illustres. S. Louis raffolait de ces « quolibez » que les religieux venaient disputer à son palais. — Quand le professeur était monté en chaire, l'un ou l'autre adversaire lui posait une question de philosophie ou de théologie, de morale ou de casuistique. Il se réservait le droit d'écarter la question, mais ordinairement refusait de sembler fuir. Ses disciples étaient chargés de répondre. A peine un problème était-il résolu qu'un autre surgissait, parfois d'un tout autre genre. Pendant plusieurs jours parfois, le professeur était ainsi exposé à un feu roulant de questions sur n'importe quoi « *de quolibet* ». Après avoir entendu ses disciples, il résumait publiquement la discussion et déterminait lui-même la solution. Après coup, il rattachait tant bien que mal les sujets traités et les groupait dans un fascicule. Les « *Quaestiones quodlibetales* » sont ainsi la rédaction de ces discussions disparates.

Tout étudiant était obligé de s'attacher à un maître reconnu

et à suivre son enseignement, ses lectures et ses disputes, pendant un laps de temps déterminé. En principe, il devait avoir vingt ans, à son entrée à l'Université, suivre pendant six ans l'enseignement de la faculté des Arts et pendant huit celui de la Faculté de Théologie. Ces règles cependant, n'avaient rien de rigide au XIII^e siècle, puisque S. Thomas enseigna à l'âge de 29-30 ans. Lorsque l'étudiant a suffisamment appris son métier, il est « examiné » par trois ou quatre maîtres. S'il satisfait à leurs exigences il peut déterminer, sous la présidence de son professeur, une question ordinaire, pendant la durée du Carême : ce n'est plus lui qui objecte ou répond, mais il récapitule et détermine « Respondeo ». Puis il entre dans la grande corporation comme bachelier (Compagnon). Pendant deux ans, il « lit » les livres de texte assignés, puis il devient maître, obtient la « licence d'enseigner », fait sa leçon inaugurale (principium) et désormais a le droit d'ouvrir une école.

Les études en théologie étaient plus longues : au début le bachelier ne pouvait lire que la Bible, puis il était admis à la lecture des Sentences. Il devenait « bachalaureus formatus ». Après des soutenances longues et difficiles, il obtenait en grande pompe la licence. La maîtrise n'ajoutait rien de positif à ce grade ; elle était le couronnement honorifique d'études ardues et brillantes.

II. RÉGULIERS ET SÉCULIERS

C'est dans ce milieu bruyant que S. Thomas fit en partie ses études sous la maîtrise d'Albert le Grand. C'est à Paris qu'il prononça son principium, c'est là que, comme bachelier, il dut commenter les Sentences et la Bible; là, qu'il présida, des années durant, les questions disputées « de Veritate »; là, qu'il se trouva exposé dans les disputes quodlibétiques aux attaques violentes de ses adversaires. Car l'œuvre froide et impersonnelle de S. Thomas ne doit pas donner le change : elle fut écrite à une époque d'intense vie intellectuelle, de luttes ardentes d'idées et de personnes.

Malgré les réformes de Grégoire VII et d'Innocent III, l'état de la chrétienté restait lamentable. « La corruption du peuple a sa source principale dans le clergé » déclare un des canons du Concile de Latran (1215). De partout, on se plaint des clercs « concubinaires et marchands de sacrements » (1), types de ces ecclésiastiques « avares, flatteurs, hypocrites, qui rampent devant les grands, menacent les pauvres et tyrannisent le peuple. Ils manquent d'éloquence et de sagesse, ils ont soif d'or et en boivent. Ils ne regardent pas la bouche du législateur mais sa main. Les uns, étalent orgueilleusement leur faste et s'affublent de casques militaires, honteux de paraître clercs ; les autres, la face pâle, poussent d'habitude des soupirs et soudain éclatent en larmes ; les voilà, tête baissée, les yeux fermés, le chef rasé, parlant tout bas et du bout des lèvres, s'avançant d'un pas tranquille et mesuré, vêtus d'habits déchirés et sordides, étalant une pauvreté affectée afin de monter plus facilement aux bénéfices et aux honneurs » (2). « Ce sont des

(1) Kurth *L'Eglise aux tournants de l'histoire.* 5e éd. p. 63.

(2) Guibert de Tournai, O. F. M., *Eruditio regum et principum.* éd. A. De Poorter, Phil. Belges IX. Louvain 1914, p. 61-63.

monstres spirituels, s'écrie Guillaume d'Auvergne, maître séculier et évêque de Paris dans telle église, ils sont doyen, dans telle autre, prévôt ; une troisième les voit chantres, une quatrième archidiacres. »

Faut-il s'étonner, dès lors, que ces hommes, « qui se damnent par avarice », en veulent aux nouveaux religieux dont la vie austère, simple et humble est pour eux un reproche continuel ? « A Liége, raconte Jacques de Vitry, ces hommes sans mœurs et ennemis de toute religion diffament les saintes femmes et dans leur rage impie, aboient comme des chiens, contre une existence si dissemblable de la leur » (1). « Ce sont ces gens là, dit Guibert de Tournai, vêtus d'habits moelleux, honorés des hommes, gorgés de bénéfices, vivant dans le plaisir, et suivant en tout leur propre volonté qui énoncent comme un dogme la supériorité de l'état ecclésiastique sur l'état religieux » (2). Pour comble de scandale, les Papes ne comblent-ils pas de privilèges les pauvres Frères, les admettant au sacerdoce et à l'épiscopat et leur permettant de confesser et d'instruire les foules ?

A ces raisons générales d'hostilité s'ajoutent au sein de l'Université de Paris, des motifs plus locaux. Lors de la réorganisation de l'Université en 1229-1231, les Dominicains avaient été investis de deux chaires professorales à la Faculté de Théologie. Quelques années après, les Franciscains avaient obtenu le même privilège. Bien qu'au début, l'enseignement des réguliers ne s'opposât en rien à celui des maîtres séculiers, les intrus furent accueillis avec une hostilité sourde qui finit par éclater en 1252. Un chanoine violent, jaloux et haineux, Maître Guillaume de Saint-Amour conduisait la faction des séculiers. Il écrivit une série d'opuscules et prêcha des sermons contre « les pseudo-prêcheurs qui s'installent dans les maisons ; hypocrites, paresseux, curieux, gyrovaques, ils menacent des pires dangers la Sainte Eglise de Dieu » (3). Il en appelle au Pape ; il entreprend le voyage de Rome pour éclairer le Pontife-Suprême et réussit à le tromper pendant quelque temps. Paris est en effervescence : les séculiers troublent les cours des Frères-Mendiants au

(1) Cité par Vander Essen : *La Chrétienté à l'époque de S. François d'Assise.* Dans *S. François d'Assise.* Edition de la Jeunesse Catholique. Louvain 1926.

(2) Guibert de Tournai, *o. c.*, p. 64.

(3) Titre des « *Collectiones catholicae* » de Guillaume. Voir aussi le « *De periculis novissimorum temporum* ».

point que les sergents du roi doivent protéger certaines leçons inaugurales. (1) Pourquoi cette rage ?

C'est que de plus en plus le prestige des religieux s'affirme au sein de l'Université. Leurs auditoires sont bondés ; leurs étudiants sont les plus nombreux et les plus instruits ; leurs maîtres les plus brillants (2). Au contraire, autour de la chaire des séculiers, c'est le vide. « Nos écoles sont désertes » gémit Guillaume de Saint-Amour. « Le dragon des ordres mendiants, écrit Nicolas de Lisieux, entraîne non seulement le tiers de la chrétienté, mais une multitude innombrable et à peu près le monde entier » (3). Quoi d'étonnant, puisque les maîtres séculiers ne produisent presque rien. Un séculier, Guillaume d'Auvergne,le reconnaît lui-même, non sans amertume. « Ces hommes, dit-il en parlant de ses collègues, sont des poissons salés, qui vieillissent dans les écoles théologiques sans saveur et sans éclat ». Quant aux réguliers, ils accumulent les reproches. « Depuis quarante ans, écrit Roger Bacon en 1271, les séculiers négligent les études théologiques et philosophiques, remplis qu'ils sont de l'appétit des plaisirs, des richesses, et des honneurs. Depuis quarante ans, ils n'ont composé aucun traité de théologie. S'ils prétendent savoir quelque chose, ils sont forcés de venir écouter des maîtres réguliers ; autrement, ils n'oseraient pas lire les sentences, ni faire une leçon inaugurale, ni professer, ni disputer, ni prêcher » (4). Et Thomas de Cantimpré d'expliquer malicieusement cet afflux des étudiants même séculiers aux écoles dominicaines. « Les étudiants voient bien, dit-il, que les maîtres séculiers, comme des hommes riches, dorment d'un bon sommeil et passent leur vie dans les délices. Comment pourraient-ils suffoqués par les festins et les boissons, veiller le soir et s'appliquer à l'étude, pour produire quelque chose le lendemain ? » (5)

Dans la poésie populaire, l'on peut trouver des allusions à cette lutte. Ecoutez Rutebeuf :

(1) Mandonnet : *S. Thomas, créateur du quodlibet.* R. Sc. Ph. Th., janvier 1927.

(2) Thomas de Cantimpré : *Bonum Universale.* Lib. II. cap. X. n. 31. Voir M. S. I. p. 57, note 2.

(3) *Chart. Univ. Paris.* I. p. 495. M. S. I. p. 93, note 4.

(4) R. Bacon. *Opera,* éd. Brewer. p. 428-429. Cfr. M. S. I. p. 58.

(5) Thomas de Cantimpré : *Bonum Univ.* Lib. II. Cap. X. n. 31. — Mandonnet : *S. Thomas, créateur du quodlibet* R. Sc. Ph. Th., janvier 1927. p. 10.

Bien avez ouï la discorde
— Ne covient pas que la recorde —
Qui a duré tant longuement
Vii ans tos plains entirement
Entre la gent saint Dominique
Et cels qui lisent de logique (1).

Il n'était pas rare au Moyen-âge de voir le populaire profiter des moindres occasions pour tomber sur le clergé. « Quand une personne de basse origine et peu connue pèche gravement, remarque Guibert de Tournai, on lui fait grâce. Mais quand un clerc fait la moindre faute, toutes les langues de la ville s'aiguisent. Heureux encore, si les langues seules opèrent pour publier son infamie et si les mains ne se lèvent pas contre sa personne » (2). Il semble toutefois que les luttes entre séculiers et réguliers se passaient, sous l'œil du bon peuple, entre les intéressés immédiats et... en latin.

Hommes d'église et religieux se traitaient mutuellement d'hérétiques et de disciples de l'antéchrist. Toutes les injures de l'Apocalypse y passaient. Leçons, disputes, prédications et livres résonnaient d'arguments et d'insultes. S. Thomas lui-même qui partit en guerre au début et à la fin de sa carrière professorale contre les ennemis de son idéal fut accusé par eux de « vouloir détruire la Sainte hiérarchie ecclésiastique. « Lui et ses confrères, disent les séculiers, sont des sophistes et des disputeurs subtils, qui corrompent leurs auditeurs par de faux raisonnements (3) ». Ils perdent leur temps aux frivoles arguties du païen Aristote (4) et bien qu'ils prétendent accaparer la divine sagesse, ils sont tout remplis de science terrestre ! » (5) « Les sophistes, riposte Guibert de Tournai, ce sont les séculiers, qui sous couleur de zèle retiennent les hommes dans le monde» (6).

(1) Rutebeuf : *Œuvres complètes*. éd. Jubinal. Paris. 1839. I. 73. M. S. I. p. 72.

(2) Guibert de Tournai. *o. c.* p. 77.

(3) Guill. de Santo Amore, Opera. Paris 1632 p. 15-16, cité par Mandonnet. R. Sc. Ph. Th. janvier 1927 p. 29.

(4) *Chart. Univ.* Paris. I. 498. M. S. I. 95. n. 2.

(5) Martène et Dur nd, *Veter Script, Ampl, Collect,* IX. col. 1346, dans M. S. I. 95. n. 1.

(6) Guibert de Tournai. *o. c.* p. 64. « *Operti pallio zeli, quos incaluisse vident religionis proposito, dum eorum confessiones audiendo domos eorum penetrant, in aure clanculo quibusdam sophismatum tuniculis alienant et sic illudentes hominibus, eos in saeculo retinent.*

Dominicains et Franciscains firent bloc pour repousser l'attaque des séculiers. « Ils sont tellement attachés les uns aux autres, constate Guillaume de Saint-Amour, qu'ils ne peuvent être séparés. Il se fait ainsi que celui qui touche à l'un d'eux, trouve immédiatement tous les autres dressés devant lui. » — « Et c'est dans cette circonstance, observe malicieusement un séculier, Godefroid de Fontaines, que la parole de l'Ecriture s'applique : « Ce jour même, Hérode et Pilate devinrent amis, d'ennemis qu'ils étaient auparavant. » (1).

(1) Martène et Durand, *o. c.* col. 1248. — Chart. Univ. Paris. II. p. 9. M. S. I. p. 95. note 3.

III. LES ATTITUDES INTELLECTUELLES

Ces disputes cependant, si violentes qu'elles fussent n'eurent pas l'importance des grandes luttes doctrinales. Ici Dominicains et Franciscains prirent deux attitudes différentes et les séculiers à l'humeur acariâtre — tel Etienne Tempier, évêque de Paris — en profitèrent pour frapper finalement les deux ordres dans les personnes de S. Thomas et de Roger Bacon.

La lutte d'idées qui devint une mêlée gigantesque à la fin du siècle n'a pas commencé au XIII^e siècle : elle traverse pour ainsi dire tout le Moyen-Age. C'est la lutte entre le fidéisme mystique et le rationalisme. Une lignée de théologiens ont toujours cru que la foi devait suffire à l'esprit humain : la raison n'est bonne qu'à soulever des doutes et à mettre en danger la vérité révélée, les discussions philosophiques détournent de l'unique nécessaire et troublent la vie qui devrait être tout entière à l'union mystique. En fait, les rationalistes du Moyen-Age déterminent à juste titre cette réaction, par les excès mêmes de leur esprit confiant et téméraire. Beaucoup méritent amplement le reproche de rejeter toute autorité, de faire fi d'une explication fidèle et littérale de la Bible, de s'occuper de disputes interminables et sophistiques sur des sujets futiles, par amour seul de la discussion. Des esprits pondérés comme saint Anselme avaient essayé de concilier les deux points de vue sans réussir cependant à convaincre les tenants des deux écoles.

A la fin du XII^e siècle, les disputes dialectiques prirent un essor inaccoutumé. Pierre de Blois signale au Pape la maladie dialectique qui s'est glissée dans le corps scolaire. Saint Bernard attribue à la méthode logistique les erreurs théologiques de ses contemporains. Gauthier de Saint-Victor écrit contre les quatre labyrinthes de France, et englobe dans la même réprobation Abélard, Gilbert de

la Porrée, Pierre Lombard et Pierre de Poitiers. Un moine de la même abbaye, Absalon, écrit tristement que là où domine l'esprit d'Aristote, ne règne plus l'esprit du Christ. (1)

Aristote était déjà le grand ennemi ; et pourtant sa logique seule fut d'abord connue du monde chrétien. Mais voici que se glissent en Occident les premières traductions du Stagirite (2). Les peuples espagnols, en refoulant les Arabes vers le sud de la péninsule Hibérique, avaient appris à connaître cette civilisation raffinée, qui non seulement a bâti en Espagne des palais comme l'Alhambra de Grenade, mais a laissé des œuvres littéraires et philosophiques de haute valeur. L'archevêque Raymond de Tolède réunit au cours de la première moitié du XII^e siècle, dans son palais, une école de traducteurs, chargés de donner une version latine des monuments arabes et hébreux. Gondissalvi, le juif Avendehut, Gérard de Crémone y traduisirent les versions arabes d'Aristote, faites elles-mêmes sur le syriaque et alourdies de commentaires néo-platoniciens. Ils rendirent en langue vulgaire tout ce qu'Alfarabi, Avencebrol et surtout Avicenne avaient compilé sur l'histoire naturelle, la médecine et la philosophie. A cette époque vivait à Cordoue le commentateur par excellence du Stagirite, Averroës. A peine était-il mort (1198), que l'on se mit à traduire ses commentaires et ses traités : ce fut surtout l'œuvre, semble-t-il, de Michel Scot établi à Tolède en 1217, et celle d'Hermann l'Allemand, autre enfant du Nord, attiré en Espagne par le climat et la science.

Bien vite, la France dont la reine d'ailleurs était Castillane, entra en contact, peut-être par les grands pèlerinages de S. Jacques de Compostelle, avec ces trésors insoupçonnés. Peut-être aussi la prise de Constantinople en 1204 et les relations avec l'Orient qui s'en suivirent, facilitèrent-elles l'introduction d'œuvres grecques.

Toujours est-il que le Moyen-Age eut un éblouissement, lorsqu'il se trouva mis en présence des richesses scientifiques qui lui expliquaient l'univers, depuis les sphères célestes à l'action efficace, jusqu'au monde terrestre. La succession des individus dans l'espèce, la naissance et la mort, la mixtion des éléments, les qualités médicinales des plantes, les mœurs des animaux, la vie de l'âme. les lois de l'optique, les phénomènes du sommeil et du rêve, tout était expliqué,

(1) MIGNE, *Patr. lat.* T. 211. col.37.

(2) Sur les traductions, voir M. S. I. chapitre I. et Mgr A. PELZER, dans M. DE WULF : *Histoire de la Philosophie médiévale* I. Louvain 1924.

et harmonisé dans une immense synthèse. Les esprits rationalistes enthousiasmés se précipitèrent sur ce foyer lumineux qui les fascinait et s'y brûlèrent les ailes ; les esprits théologiens imprégnés de S. Augustin se renversèrent, pris de peur devant cette avalanche de science et se réfugièrent, ne sachant que faire, dans la foi.

Pour étayer leurs thèses hérétiques, les premiers firent appel à l'autorité d'Aristote. David de Dinant et peut-être Amaury de Bènes s'appuyaient sur les textes du philosophe grec (1) : ils furent condamnés en 1210. L'Eglise devant ce nouvel état de choses, qui révolutionnait la vie de l'esprit, eut, suivant le mot de Mandonnet, l'appréhension des Troyens et sembla suspecter ces dangereux présents. Elle défendit l'enseignement d'Aristote, à l'Université de Paris en 1210 et en 1215.

Si, pendant quelques années le mouvement put être enrayé, les interdictions papales ne purent empêcher les esprits curieux de fouiller dans les manuscrits défendus et de tenir des réunions secrètes, où l'on commentait Aristote. En 1228, le Pape Grégoire IX reproche aux maîtres en théologie de Paris, de « s'adonner plus qu'il n'est décent, à la doctrine philosophique et aux sciences naturelles » (2). Le chancelier de l'Université les accuse de « mépriser la parole des saints, de lui préférer celle des philosophes et de se vendre aux fils des Grecs » (3). Jean de Saint-Gilles, second maître dominicain à la Faculté, se plaint que « certains ne peuvent se séparer d'Aristote et veulent toujours soumettre la Sainte Ecriture à la métaphysique, barbarisant ainsi en Théologie » (4). Rien n'y fit.

Le Pape Grégoire IX, aux vues très larges, tout en maintenant prudemment les anciennes prohibitions, chargea trois maîtres parisiens de « corriger Aristote, d'en extraire ce qui pourrait être utile à l'étude, et de rejeter ce qui constituerait une cause de scandale ou de ruine » (1231) (5). Les Dominicains eux aussi poussèrent à l'étude des sciences profanes, malgré des oppositions assez vives au sein de l'Ordre.

Vers 1230, aucune trace de lutte n'est encore apparue. Tout au plus reconnaît-on trois attitudes différentes que l'on peut aisément

(1) Cfr. Théry : *David de Dinant.* Etude sur son panthéisme matérialiste. (Bibl. Thom. V.) Le Saulchoir. 1925.
(2) Chart. Univ. Paris I. 115. M. S. I. p. 32. note 3.
(3) Cfr. M. S. I. p. 32, note 3.
(4) Cfr. M. S. I. p. 33, note 1.
(5) Chart. Univ. Paris I. 143-144. Voir. M. S. I. chapitre I.

soupçonner : certains théologiens se tiennent à la vieille tradition et se défient d'Aristote ; d'autres sont disposés à étudier le Stagirite et à y prendre ce qui peut leur servir ; d'autres encore sont tellement éblouis par la nouvelle lumière qu'ils y perdent l'orthodoxie.

Ces trois attitudes se prononcent vers le milieu du siècle. Les maîtres séculiers de la Faculté de Théologie, les Franciscains, quelques Dominicains tout en incorporant à leur enseignement certaines doctrines aristotéliciennes et arabes rejettent le système global d'Aristote et se réclament d'Augustin. D'autres maîtres de la Faculté des Arts, attirés par les études scientifiques que les nouveaux livres peuvent seuls nourrir, se plongent dans les Arabes et le Philosophe et se désintéressent de plus en plus des spéculations purement théologiques,tout en restant fidèles de cœur à la foi de l'Eglise. Le génie d'Albert le Grand, également porté aux sciences profanes et aux sciences sacrées, convaincu fermement que la foi et la raison sont deux dons du même Créateur, entreprend alors de concilier les deux tendances, de lever les défiances des traditionnalistes et de modérer l'élan irréfléchi de la nouvelle école.

Cependant, les passions s'en mêlent. Les affirmations de plus en plus catégoriques des « Artistes » provoquent la colère des « Théologiens ». L'œuvre de mieux en mieux connue d'Aristote et de son commentateur Averroës révèle des dangers réels pour la foi chrétienne. Les vieilles jalousies des séculiers se raniment, l'opposition s'accentue entre Franciscains et Dominicains, « frères jumeaux, comme Esaü et Jacob, qui se battaient dès le sein de leur mère ». Pendant une dizaine d'années l'orage gronde sourdement, puis il éclate vers 1270. S. Thomas est assailli et par les théologiens et par les artistes, menacé au nom de la foi par les premiers, accusé au nom de la raison par les seconds.

Sa mort n'arrête pas la lutte : au contraire, ses doctrines sont englobées dans une condamnation générale de l'Averroisme et de l'Aristotélisme. C'est une victoire momentanée de l'ancienne école, victoire éphémère, malgré l'œuvre nouvelle de Duns Scot qui en est pour ainsi dire l'arc triomphal et qui essaie de fusionner les tendances du siècle dans une nouvelle synthèse.

* * *

Au fond, les luttes doctrinales, qui animent la vie universitaire au XIII[e] siècle ne sont qu'une transposition chrétienne de l'oppo-

sition radicale entre le Platonisme et l'Aristotélisme, considérés surtout comme philosophies de tendances.

Platon s'élève à la science parfaite, éternelle, immuable des idées et lui sacrifie les opinions que le vulgaire émet sur les fantômes des choses sensibles : il chante les beautés immaculées du monde spirituel et tend « de toute son âme » à la contemplation du Bien suprême. Dans le Timée, il semble admettre un créateur divin, qui réalise dans la matière un reflet des idées éternelles. La vie morale est une fuite ascétique de la prison du corps : l'âme, esprit tombé dans la matière et se souvenant des cieux, tend, assoiffée de science pure, de sacrifice, de purification, à la vision de Dieu. Elle se confie à la Providence divine, elle espère en la vie éternelle, elle proclame qu'il vaut mieux obéir à Dieu qu'aux hommes et que le bonheur consiste à suivre les voies où Dieu nous mène. Elle préfère au méchant comblé de biens et honoré comme un homme vertueux, le vrai juste, honni, calomnié, persécuté, torturé, finalement mis en croix. Toute cette philosophie ardente est un élan mystique vers l'idéale pureté ; c'est un rationalisme religieux, un christianisme avant la lettre (1) qui s'exprime dans des pages admirables, émouvantes, irrésistibles, pleines de lumière et de chaleur.

Au contraire, Aristote, malgré des élans vers le monde divin, qu'il hérite de son maître Platon et de toute la tradition grecque, est un esprit très positif au style froid et concis, assez sceptique en matière religieuse, aimant bien se moquer finement des « dieux bienheureux » que le peuple honore, ne sachant pas exactement s'il doit admettre un seul dieu ou souscrire au polythéisme des astres divins. C'est l'expérience sensible, l'étude du mouvement, l'observation du concret matériel, qui est source de toute science. Le monde idéal est un leurre : le vrai sage reste sur terre, rassemble avec curiosité tous les faits remarquables et cherche à découvrir dans la nature visible, les essences des corps et leurs propriétés. Dieu est un être nécessaire dont le savant doit accepter l'existence sous peine de ne pouvoir expliquer aucun changement. Mais ce Dieu n'est ni Créateur ni Providence, ni Bien suprême. Le monde est éternel et évolue suivant des principes nécessaires, sans que Dieu s'en occupe. Dire qu'il est un reflet de l'idéal ou de Dieu, n'a

(1) *Mutatis mutandis*. Evidemment nous parlons ici de Platon et d'Aristote, comme ils étaient compris par les Docteurs chrétiens.

pas de sens. L'âme humaine est le principe explicatif des activités observées, la forme première du corps organisé. Chaque individu a-t-il en lui un élément spirituel propre ? Cet intellect « séparé de la matière » est-il doué d'immortalité personnelle ? L'homme doit-il chercher son bonheur sur terre dans la vie politique, en usant sagement dans son intérêt, des biens du monde ? ou dans la vie contemplative désintéressée et égoiste, par laquelle le sage aristocratique considère les principes des choses ? Bien obscures sont les réponses d'Aristote à ces diverses questions.

Il n'est donc pas étonnant que les premiers Pères de l'Eglise soient allés d'instinct au divin Platon et se soient méfiés du sceptique Aristote. Précisément le néo-platonisme vint leur donner un semblant de secours. Sans doute, lui aussi reprend certaines doctrines aristotéliciennes, mais il est avant tout une expérience mystique. Le désir de Dieu en est le principe moteur. Il semble admettre comme cause du tout, une espèce de Triade divine ; il célèbre la transcendance de Dieu au-dessus de toutes choses ; il voit en Dieu l'exemplaire du monde, la cause où vivent les idées des choses. S. Augustin et le Pseudo-Denys le christianisent. Des astres divins et des substances séparées ils font des anges ; ils introduisent en Dieu la liberté et l'activité créatrice ; ils utilisent les spéculations sur la Triade pour illustrer le dogme de la Trinité ; ils admettent d'enthousiasme la doctrine morale des trois voies : purificatrice, illuminative, unitive. « Les Platoniciens, dira S. Augustin, ont allumé en mon âme un incroyable brasier, incredibile incendium ». Or, Augustin et le Pseudo-Denys sont les maîtres du moyen-âge : c'est sur leurs traces que marchent les premiers systématisateurs, S. Anselme et les Victorins ; ce sont eux que les maîtres du XIII^e^ siècle continuent de suivre.

Quant à Aristote, seule sa logique survécut en Occident. Son œuvre scientifique et son esprit tombèrent dans l'oubli le plus profond. Mais pendant que les barbares convertis exerçaient lentement et péniblement leur esprit aux spéculations théologiques, les Juifs et les Arabes en Syrie, puis en Egypte et en Espagne, étudiaient et commentaient à la lumière du néo-platonisme les œuvres du grand Stagirite. Les uns, comme Avicenne (988-1035) l'interprétaient librement dans le sens d'un monothéisme rigoureux, cherchant avant tout la vérité. C'est lui, qui pour sauvegarder l'absolue transcendance de Dieu, introduisit la fameuse distinction

d'essence et d'existence dans les créatures (1). Averroës, au contraire, suivit Aristote à la lettre et accentua ses tendances sceptiques et expérimentales. Mais les deux Musulmans sont imprégnés de fatalisme et admettent en Dieu la nécessité de créer. Tous deux ont une doctrine fort peu claire sur l'âme humaine et la provipence de Dieus ! Comment les préférer aux saints Docteurs de la foi catholique ? Et cependant une partie des maîtres parisiens s'engouèrent pour Averroës. S. Thomas lui-même prit Avicenne fort au sérieux.

Ce fut Albert le Grand (vers 1200-1280) qui tenta de concilier les nouvelles doctrines avec la tradition. Esprit également épris de la vérité catholique et de science profane, travailleur formidable, collecteur érudit de tout ce qui peut enrichir un cerveau humain, lutteur farouche, écrivain prolixe, au style coloré et ne manquant pas de violence, il devait se heurter nécessairement dans son ordre et dans le monde chrétien, aux tendances conservatrices. Ce n'est pas sans mauvaise humeur qu'il nous en fait part, en terminant son commentaire sur la Politique. « Il y a des hommes, dit-il, qui ne produisent rien en matière scientifique, qui retardent sur leur siècle, et qui pour se consoler de leur propre incapacité, ne font rien que rechercher les erreurs des autres. Ce sont des hommes de cette trempe qui ont mis à mort Socrate et exilé Platon. Ils sont dans l'organisme de la communauté des travailleurs scientifiques, ce qu'est le foie dans le corps humain. De même que la bile empoisonne le corps entier, de même il y a dans la vie scientifique des hommes aigris et bilieux, qui remplissent d'amertume l'existence des autres et leur rendent impossible la recherche de la vérité. »

Et encore : « Certains incapables, qui n'y connaissent rien, veulent de toute façon combattre l'étude et l'usage de la philosophie. On les rencontre surtout chez les Prêcheurs, où personne ne leur résiste et où comme des bêtes stupides ils blasphèment ce qu'ils ignorent. » (2) Un jour, raconte-t-il, il avait rêvé que le démon lui inspirait de quitter l'étude. Or, quelle forme Satan avait-il revêtue pour le tromper plus facilement ? Celle d'un Frère Prêcheur ! (3)

(1) Sur Avicenne, voir Carra de Vaux. *Avicenne*. Les grands philosophes. Alcan et Mgr Nematallah Carame. *Avicennae metaphysices Compendium*, Rome 1926.
(2) In Epis. B. Dionysii. Ep. VIII. a 2.
(3) Thomas Cantipratanus Bon. Univ. II. c. 57. n. 34 cfr. M. S. I. p. 35-36.

C'est qu'Albert prend une attitude très nette. Franchement, il avoue que dans les études purement scientifiques, il abandonne S. Augustin.« Augustin ne connaissait rien de la nature des choses. Sans doute, pour ce qui est matière de foi et de mœurs, il faut croire Augustin plutôt que les philosophes, si du moins leurs opinions sont en désaccord. Mais si l on me parlait médecine, je croirais plus facilement Galien ou Hippocrate qu'Augustin ; si l'on me parlait sciences naturelles, je croirais plutôt Aristote ou un autre savant, expert à connaître la nature des choses. » (1)

Cet attachement à Aristote n'a cependant rien de servile. Albert a conscience de s'éloigner du Philosophe en plusieurs points. « Si par hasard, on venait nous dire, écrit-il, que nous n'avons pas compris Aristote et que nos explications ne concordent pas avec ses paroles, nous répondrions que celui qui s'imagine qu'Aristote est Dieu, celui-là est obligé de croire qu'Aristote ne s'est jamais trompé. Mais s'il pense qu'Aristote est homme, il doit admettre que sans ancun doute il a pu se tromper comme nous-mêmes. » (2)

Albert le Grand, comme M. Gilson le fait remarquer, inaugure donc la vraie liberté de penser. S'il y a des philosophes indépendants au moyen-âge, ce ne sont certes pas les Averroïstes, servilement attachés à des textes, mais ces grands hommes qui s'appellent Albert et Thomas. Albert est le premier à voir que « l'homme ne se parfait en matière philosophique qu'en étudiant les deux philosophes, Platon et Aristote .» (3) S. Thomas ne fera que reprendre les enseignements de son maître ; c'est lui qui édifiera sur cette base et avec les éléments rassemblés par Albert, le système que ce dernier n'a jamais pu construire. Car si Albert le Grand a une importance primordiale dans le mouvement d'idées du XIII^me^ siècle, s'il a rendu possible S. Thomas, s'il est, par les idées qu'il a lancées le fondateur de ce qu'on a appelé l'aristotélisme chrétien, ce n'est pas comme penseur qu'il s'impose à notre admiration.

Sa pensée philosophique manque de fermeté. A sa façon il met en pratique le précepte de l'Apôtre : il est platonicien avec les platoniciens et aristotélicien quand il commente Aristote. Il juxtapose sans unifier. Sans doute, il est le premier homme de science du moyen-âge ; le premier, il exalte les sciences profanes,

(1) Phys. IV. tr. 3 c. 4 et Sent. D. 13. a 2.
(2) Phys. VIII. tr. 1. c. 14.
(3) Méta. I. tr. 5. c. 15 (cfr. M. S. I. p. 43 qui multiplie les citations).

dont il connaît la valeur propre ; le premier, il écrit l'éloge de l'expérience et de l'observation ; le premier il applique l'induction à des constatations personnelles. Mais dans l'histoire des idées, il détermine une évolution plus considérable encore par l'encyclopédie gigantesque du savoir humain qu'il a fournie à son siècle.

« Son intention fut de refaire Aristote à l'usage des latins. Bien plus, il songea à incorporer dans le travail scientifique dont Aristote fournissait la principale mise de fonds, tout ce que l'antiquité, les maîtres arabes et son expérience personnelle pouvaient lui offrir d'éléments utiles à son dessein. Il arriva ainsi à la conception d'une œuvre, qui mettait à la portée des hommes, l'étude de la totalité des résultats scientifiques, tels que l'esprit humain les avait élaborés jusqu'à lui... Pour atteindre ce résultat, il n'entreprit point un commentaire du texte même d'Aristote, mais il organisa un plan général emprunté à ce dernier, qu'il remplit surabondamment en y incorporant les matériaux d'Aristote et de ses commentateurs, ainsi que ses propres observations. Ce fut cette facilité d'entendre Aristote et d'avoir sous la main toute la science antique, qui fit la fortune extraordinaire de l'œuvre d'Albert le Grand. » (1)

Le succès fut immense et le nom d'Albert devint célèbre dans toute la chrétienté. « On le cite dans les écoles parmi les autorités, dit Roger Bacon, peu sympathique à Albert et à Thomas, on le cite avec Aristote, Avicenne, Averroës. Et dire qu'il vit encore et qu'il a, de son vivant, une autorité dont jamais personne n'a joui en matière de doctrine ! Le Christ lui-même n'a pas si bien réussi, lui qui fut avec son enseignement un objet de réprobation au temps où il vécut ! » (2) « Le vulgaire croit que cet homme sait tout, dit-il encore, et il s'attache à lui comme à un ange ! » (3) « C'est l'homme le plus érudit qui soit, il a vu une infinité de choses et n'a reculé devant aucune dépense et ainsi il a pu rassembler énormément de choses dans l'océan illimité des faits. » (4)

Tel fut le maître célèbre de S. Thomas. Une amitié très forte les unit : après la mort de Thomas, Albert ne pouvait entendre parler de son disciple sans fondre en larmes. (5) Thomas subit l'influence

(1) Mandonnet. *Siger* I. p. 37-38.
(2) *Opera* éd. Brewer. London, 1859. p. 30.
(3) *Ibid.* p. 327.
(4) *Ibid.* p. 327. cfr. M. S. I. p. 46-47.
(5) Voir ch. II de cet ouvrage, p. 46.

de son maître. Esprit plus calme,plus réservé, plus ordonnateur, plus métaphysicien que lui, il fit sortir du chaos de l'encyclopédie une œuvre brillante, aux proportions harmonieuses. Il ordonna les matériaux épars, repensa Augustin, Aristote, le néo-platonisme et les Arabes et prit place avec un système vigoureusement conçu entre les deux partis extrêmes dont Albert avait blâmé les excès et dont lui-même allait subir les attaques.

Lentement en effet, malgré les concessions d'Albert le Grand, le virus averroïste s'était propagé à la Faculté des Arts. Quelques questions avaient déjà suscité des difficultés vers le milieu du siècle. Le pape Alexandre IV s'en était soucié et avait chargé Albert de les élucider. C'est en ces circonstances que fut écrit le traité *De unitate intellectus contra Averroem* (1256). (1) A ce moment il n'y avait pas de lutte : on ne pouvait soupçonner alors ce qui adviendrait. Albert toutefois dut être accusé par les disciples d'Averroës de falsifier Aristote, et S. Thomas lui-même dut juger insuffisants les exposés de son maître, puisque dès 1261, il songeait à entreprendre un nouveau commentaire des écrits du Stagirite, au fur et à mesure que son confrère Guillaume de Moerbeke les traduisait. Toujours est-il que vers 1267, ce qui d'abord avait été chuchoté en cachette, fut désormais proclamé sur les toits. Tout un groupe d'Artistes s'avouaient disciples enthousiastes d'Averroës : ils suivaient des maîtres d'une capacité remarquable, violents, ardents, Brabançons et Liégeois, dont le principal fut Siger de Brabant. (2)

Pour les Averroïstes, toute science se trouve chez Aristote : repenser et défendre Aristote, déterminer toute vérité suivant les principes d'Aristote, suivre en tout et toujours les intentions d'Aristote, tel est le devoir du véritable homme de sciences Suivre Aristote, c'est suivre la raison.

Ce culte découle directement des commentaires d'Averroës. Celui-ci, sceptique vis-à-vis de la religion et des théologiens, qu'il qualifie d'« imaginatifs et de bavards », épris de science expérimentale, médecin comme le père d'Aristote, déifie pour ainsi dire son maître. « Aristote a créé toutes les sciences, il les a découvertes et achevées. Avant et après lui, il n'y a presque rien. Une pareille individualité est un miracle. L'homme qui réalise de telles conditions est plus divin qu'humain. Il est le maître par lequel

(1) M. S. I. p. 39 et 61-63.

(2) Sur *Siger et l'Averroïsme*, voir l'admirable ouvrage du P. Mandonnet.

les sages progressent, bien qu'ils diffèrent par l'interprétation de sa doctrine et les conséquences qu'ils en tirent. Dieu lui a accordé en propre la limite de l'excellence humaine, qu'aucun autre en aucun siècle n'atteindra jamais. Cet homme a été la règle de la nature, le type que la nature a créé pour manifester le terme de la perfection humaine en ce monde. » (1) A des gens pénétrés d'une admiration si folle, les affirmations d'Albert le Grand devaient sonner comme des blasphèmes. Aussi ne manquèrent-ils point de reprocher à Albert et à Thomas malgré leur célébrité — *praecipui viri in philosophia* — de n'avoir ni compris ni suivi Aristote. S. Thomas en particulier est sensible au reproche : Averroës, dit-il, a perverti et falsifié le maître, et d'ailleurs le philosophe n'a pas à s'occuper de l'opinion d'autrui mais à chercher la Vérité toute pure.

C'est que les Averroïstes malgré leur soumission extérieure à l'Eglise sapaient sournoisement l'édifice de la foi. Ils ont soin d'affirmer que la Vérité absolue se trouve dans l'Eglise : il aurait été dangereux de parler autrement en ces temps-là. Lorsqu'ils arrivent à des conclusions manifestement opposées au dogme, ils affirment qu'ils ne font que rechercher les intentions d'Aristote, et qu'ils parlent « naturaliter de naturalibus. » (2) Etaient-ils corrompus dans leur for intérieur par les railleries continuelles d'Averroës à l'adresse de toute révélation et de toute théologie ? Impossible de le savoir. Toujours est-il qu'en droit leur attitude est équivoque et même contradictoire. « S'ils concluent *nécessairement* par la raison, dit S. Thomas, que telle thèse est vraie, quoiqu'opposée à la foi, ils laissent entendre que la foi porte sur des matières, dont le contraire peut être nécessairement établi. Mais comme on ne peut prouver nécessairement que le vrai, qui seul est nécessaire et dont l'opposé est le faux et l'impossible, il s'en suit que la foi porte sur le faux et l'impossible, que Dieu lui-même ne peut créer » (3) — « Faux docteurs s'écrie encore le maître dans un sermon, faux prophètes, qui soulevez des doutes et ne les résolvez pas ! » (4).

La doctrine, présentée sous le couvert d'Aristote et défendue par un des dialecticiens les plus subtils du siècle, s'oppose directe-

(1) Cfr. Un grand nombre de témoignages à ce sujet, réunis par M. S. I. p. 153-154.
(2) *Siger de Brabant*, II. p. 153-154.
(3) *De Unit. Intellect. contra Averroistas*. VII. in fine.
(4) S. Thomas *Opera*. éd. Fretti, XXXII. p. 676. cfr. M. S. I. p. 109.

ment à la révélation chrétienne (1). Dieu, être nécessaire, souverainement heureux dans la contemplation de son essence parfaite, est l'explication dernière de l'univers en mouvement qui trouve en lui sa cause.

De sa vision de lui-même jaillit nécessairement la première Intelligence unique et simple : impossible en effet qu'une multitude d'effets sorte du principe premier absolument simple. La première Intelligence, perfection finie la plus haute après la Perfection pure, est l'intermédiaire de la production de l'ordre universel des esprits et des sphères célestes aux mouvements harmonieux. Le monde entier est un emboîtement d'esprits de moins en moins parfaits, subordonnés les uns aux autres, produits nécessairement par la Cause première, moyennant l'Intelligence, et existant comme elle de toute éternité.

Impossible dès lors que Dieu connaisse ce qui se passe sur notre terre : ce serait déchoir de sa sublimité. Il n'est en rapport qu'avec l'Intelligence première : celle-ci meut nécessairement l'intelligence qui lui est subordonnée et ainsi de suite. La matière est soumise à la causalité des astres : il s'y passe donc des mouvements nécessaires, puisque nécessaire est le mouvement des sphères. Mais comme l'un corps céleste peut empêcher l'action de l'autre, ainsi se trouve expliquée la contingence, qui par conséquent n'est qu'une soustraction accidentelle à la nécessité harmonieuse du monde et à la science universelle des substances séparées.

Les intelligences sont éternelles comme la cause première, mais la matière aussi subsiste de toute éternité, de même que les espèces terrestres qui incarnent une Idée immuable : seuls les individus passent, matérialisations imparfaites, successives et multiples de l'Idée infiniment féconde et universelle. Les hommes qui ont la science du nécessaire et de l'universel doivent posséder en eux une Intelligence, seule capable de saisir ce qui ne change jamais. Puisqu'ils naissent et meurent, et que d'autre part, l'âme intellectuelle ne peut ni commencer ni finir, cette âme est extrinsèque à l'essence individuelle. Puisque l'espèce humaine en tant qu'espèce est une et éternelle, l'âme de l'Humanité est la même qui se pense dans tous les individus à travers tous les siècles : elle est l'Esprit humain impersonnel qui bâtit la Science et survit toujours aux individus périssables.

(1) Voir MANDONNET. *op. cit.* ch. V.

La liberté humaine est une illusion : la volonté est déterminée par les désirs instinctifs et les passions animales, que détermine le mouvement des cieux. La survie personnelle et consciente est un mythe, puisque l'âme de l'Humanité seule participe à l'éternité divine et connaît toujours. La sanction morale parfaite n'existe donc pas.

Bien plus, comme après des siècles innombrables, les mêmes astres présentent les mêmes conjonctions, l'univers étant fini, les mêmes causes produisent les mêmes effets et l'histoire de l'univers est un éternel recommencement, régi par les lois nécessaires des sphères divines. Les civilisations surgissent, se développent et meurent ; les religions se succèdent régulièrement suivant le cours des astres, qui influencent et l'évolution humaine et la formation du milieu ; c'est là un effet nécessaire de l'Essence divine.

Quoique ces doctrines n'aient pas pénétré dans les couches populaires sous leur forme scientifique, peut-être l'immoralité y a-t-elle trouvé des excuses faciles. Peut-être est-il permis de voir dans les doctrines averroïstes le voile dont se couvraient les étudiants parisiens dans leurs débauches. (1) S. Thomas accuse formellement les averroïstes d'attaquer la virginité et la pauvreté chrétiennes. (2) Et Guillaume de Tocco, son biographe, raconte qu'un homme d'armes de Paris, à qui l'on prêchait la pénitence, répondit : « Si l'âme de S. Pierre est sauvée, je serai sauvé moi aussi ; car, si nous connaissons par la même âme, nous finirons par le même trépas. » (3)

Aussi l'opposition de l'ancienne école fut-elle violente, lorsque l'Averroïsme s'affirma. Non seulement elle déclara la guerre aux étudiants de Siger, mais à tous ceux qui osaient invoquer l'autorité d'Aristote, source de tout mal. S. Thomas subit des assauts réitérés : s'il fut assisté de disciples enthousiastes, il eut contre lui, non seulement les séculiers revêches et l'évêque de Paris, mais tout l'ordre franciscain, et dans sa propre famille religieuse, les partisans de l'ancienne école. Malgré des divergences notables sur des points particuliers, tous ces maîtres se groupent dans une école aux traits bien marqués, luttant tous vers 1270, sous l'étendard de S. Augustin et condamnant Aristote malgré des emprunts à son système.

(1) Mandonnet. *op. cit.* 103-104. Cfr. dans cet ouvrage p. 15 et 16.
(2) Mandonnet, *op. cit.* p. 193. note 5.
(3) Mandonnet. S. I. p. 103-104.

Pour eux, Aristote est la cause de tout le mal, parce qu'il a rejeté les idées platoniciennes et qu'il n'a pas vu en Dieu la cause exemplaire de l'Univers. « Aristote, dit S. Bonaventure, ne parle pas de la Providence ni d'une sanction après la mort. Nulle part, il ne dit que le monde a commencé. S'il a dit vrai en certaines sciences, toute sa lumière s'éteint à cause de ses erreurs. Ceux qui le suivent sont tombés dans les erreurs les plus exécrables. Ils ne sortent pas des ténèbres, parce que, voyant qu'Aristote fut si grand en certains domaines, ils ne peuvent pas croire qu'il ait pu se tromper dans d'autres. » (1) Si les Averroïstes le portent aux nues, les Augustiniens le damnent. « Peu importe, écrit Jacques d'Ascoli, que cet homme ait été illustre, doué de tous les dons de la nature et de vertus nombreuses, son orgueil l'a perdu ! » (2)

Ce qui doit primer, c'est la foi. Croire pour comprendre, tel est le principe de la vraie philosophie ; et la vieille formule est reprise comme base d'un rationalisme original, basé sur la mystique et se terminant en elle. (3)

Savoir certes est grand et noble, aimer vaut mieux. « Si Dieu est la sagesse, dit S. Augustin, le vrai philosophe aime Dieu. » Connaître Dieu et son âme, et rien de plus, voilà tout ce qu'on doit désirer. La philosophie ne doit être qu'un itinéraire de l'âme aimante vers Dieu. La vérité n'est point une froide abstraction scientifique : elle est le bien suprême à goûter par le cœur. « O Vérité ! ô Vérité, chante S. Augustin, comme le plus intime de mon être aspire à se délecter en toi ! » S. Anselme, les Victorins répètent ces accents enflammés. S. Bonaventure les exprime en les fusionnant à la piété ardente de S. François d'Assise, dans une synthèse originale de l'Univers.

Mais cette affectivité ne doit pas nous faire illusion. De même que les besoins mystiques d'une union toujours de plus en plus intime avec Dieu aboutissent à une explication rationnelle de plus en plus hardie des mystères, de même l'affirmation de la Bonté essentielle de Dieu s'accommode avec le rigorisme moral.

(1) *In Hexam.* coll. VI. Quaracchi V. p. 360-361.

(2) Grabmann : *Die Kulturphilosophie des H. Thomas*, renseigne note 77 : Cod. Vat. lat 1012. fol. 127. r. Fr. Jacobi de Esculo O. F. M. quodl. II. q. 18 « *Utrum Aristoteles sit salvatus. Si dicas quod durum est tam preclarum virum et donis naturalibus excellentem et multis virtutibus pollentem dampnari... dicendum quod istud non obstat quia in celo fuerunt multo clariores in naturalibus, quos tamen eorum superbia deserit.* »

(3) Cfr. E. Gilson. *S. Bonaventure*, Vrin. 1924.

Dieu, pour les Augustiniens, n'est pas la Cause première nécessaire d'Aristote : il est l'Etre ou plus exactement la source de l'être ; son essence est le Bien qui crée librement pour faire participer le monde à sa bonté. L'intelligence certes le connaît, mais il faut aimer pour pouvoir comprendre, et comprendre pour aimer. Raisonner sur les attributs de Dieu peut être utile, agir moralement pour l'atteindre est nécessaire. Le Primat du Bien sur le Vrai, de la Volonté sur l'Intelligence caractérise le courant augustinien.

Dieu s'occupe de sa création et la gouverne à la fin dernière, qui est en même temps sa gloire et le bonheur de l'univers. Il illumine les esprits par la raison qui leur fait voir dans les idées éternelles, les fondements derniers de toute science et les principes de la morale. En lui vivent les exemplaires innombrables de tout ce qui peut exister. Comme l'artiste, il voit en lui-même les œuvres infinies dont son divin génie est capable.

Le monde est contingent. S. Augustin avait été tourmenté par le problème de la matière, source de tout mal, jusqu'au jour, dit-il, où la grâce de Dieu lui fit comprendre l'hylémorphisme d'Aristote. En l'honneur du saint Docteur peut-être, tous les Augustiniens admettent dans la création matière et forme : même les anges ne sont pas simples. L'âme étant auto-suffisante est composée, elle aussi. Dans l'homme il y a donc plusieurs formes : celle de l'âme immortelle, celle de l'animalité, celle de la vie, celle de la corporéité. Toutes sont subordonnées à la forme intellectuelle, et cette subordination sauvegarde l'unité du composé humain.

La matière première est une réalité amoindrie : elle est le principe d'où sont tirés tous les êtres et renferme dans son sein fécond les germes de tout ce qui sera. Mais elle n'existe pas de toute éternité. Créée avec le monde, elle a commencé. La foi nous le révèle et la raison elle-même nous dit que l'affirmation de son éternité serait absurde. Puisqu'un temps infini étant indéterminé ne peut exister, un monde créé qui n'aurait jamais commencé est contradictoire.

L'âme est créée avec l'individu. Le platonisme est ici accentué. Elle est une substance qui se suffit, mais elle est unie au corps, qu'elle doit dompter pour acquérir des mérites ; par la mortification elle doit s'en échapper pour arriver à la vie éternelle qui est sa destinée. Le monde qui l'entoure n'a pour elle qu'une valeur relative ; sa science est plus haut, elle ne doit pas s'arrêter au reflet des idées sur la matière, mais s'élever à l'idée elle-même et à sa raison dernière : Dieu. L'âme tire-t-elle ses idées de l'expérience sensible ou de sa

propre nature ? Ici les Augustiniens ne sont plus d'accord, mais pour les plus orthodoxes, la perception sensible n'est que l'occasion de la vision de l'idée, et tous admettent au dessus de la science abstractive, une connaissance supérieure du monde en tant qu'il baigne dans la lumière de Dieu.

Liberté divine absolue, compénétration pratique de la foi et de la raison, création dans le temps, multiplicité des effets coordonnés, providence qui atteint les individus jusque dans leurs activités contingentes, immortalité consciente de l'âme, propre à chaque homme, telles sont les doctrines principales qui devaient nécessairement entrer en lutte avec l'Averroïsme, et dont l'interprétation philosophique devait accentuer certaines divergences de vue de S. Thomas.

* * *

Tel fut le milieu dans lequel a poussé le thomisme. Pénétré de religion, S. Thomas a chanté en métaphysicien croyant et apostolique les mystères de l'Eucharistie. Et comme d'autres faisaient monter au ciel les cathédrales, il édifia avec la même logique simple et puissante, un système merveilleux de richesse et d'unité. Témoin des dernières luttes entre le sacerdoce et l'empire, observateur attentif sans doute de l'autocratisme tyrannique des Césars allemands, et du règne bienfaisant de Louis IX, vivant dans une famille religieuse, dans une université, dans une société farouchement jalouses de leurs libertés et de leurs privilèges, il a pu méditer tous les avantages et les défauts des organisations sociales et politiques de son temps,

Dans ce milieu turbulent et mouvant comme un océan en furie, il se dresse serein et tranquille. Sa vertu, son calme, sa réserve, son humilité éclatent sur le fond obscur où se devine le tumulte des vices, les clameurs de la jalousie, les emportements de l'orgueil. Silencieux au cloître, il s'anime dans l'enseignement. Parfois ironique, rarement emporté dans les écrits de polémique, il se contient toujours dans les disputes. Il prend part à toutes les batailles d'idées de son époque, il s'affirme comme un chevalier sans peur et sans reproche et ne sort ni vaincu ni amoindri par la lutte. Il repense Aristote et Augustin et ne s'asservit ni à l'un ni à l'autre, car il cherche la Vérité. L'ayant trouvée, il s'attache à elle et l'adore, parce qu'il reconnaît en elle la majesté et le bonheur de Dieu.

Son système est vraiment un produit du XIII^me^ siècle : si Thomas était né ou plus tôt ou plus tard, il n'aurait pas été ce qu'il fut. « Son siècle, dit le P. Mandonnet, est celui des puissantes gestations. Il engendre de grandes choses dans les transes inhérentes aux créations. Thomas d'Aquin participe plus qu'aucun autre au mouvement fécond et douloureux de son époque. Il est à lui seul un véridique et majestueux symbole. Au temps où naissent et s'affermissent les royaumes de l'Europe, il crée le plus grand empire de la pensée profane et sacrée. En face des communes, conquérant les armes à la main, les premiers bienfaits de la liberté, il émancipe la philosophie et la théologie des rudesses et des incohérences de la barbarie et de la féodalité intellectuelles. » (1)

(1) *R. S. Ph. Th.* 1913.

II.

L'HOMME

I. NOTICE BIOGRAPHIQUE

Saint Thomas naquit en 1225 (Mandonnet) fin 1226 (Prümmer) 1227 (Grabmann), au château de Roccasecca, à quelques lieues de Naples. Son père était un de ces chevaliers rudes et violents, mêlés aux entreprises des empereurs du Saint-Empire en Italie ; il s'appelait Landolphe et dominait de son manoir le comté d'Aquin. Sa mère, Théodora, comtesse de Théate, devait être, quoique chrétienne, fort ambitieuse, volontaire, entêtée, et ne reculant devant aucun moyen pour atteindre ses fins. Deux frères du Saint, Landolphe et Raynald — celui-ci poète et chevalier — servaient sous les bannières de Frédéric II, auquel la famille était alliée par mariage. Autant Thomas était calme et placide, autant ils étaient ardents et batailleurs.

Vers l'âge de cinq ou six ans, l'enfant fut confié aux bons soins de son oncle Sinnibald, abbé du Mont-Cassin, tout proche du château d'Aquin : c'était une extension du domaine familial, que la célèbre abbaye bénédictine, berceau d'un Ordre puissant. Thomas y reçut sa première éducation et se séparait déjà, aux dires de son historien G. de Tocco, « de la bonne compagnie des autres petits nobles, formés aux bonnes mœurs en cette sainte maison. Il n'était point bavard, et commençait déjà, taciturne, à rentrer en lui-même par la réflexion. Il n'était pas dissipé et folâtre dans ses ébats, mais paisible et éloigné de toute liberté enfantine, et selon qu'il pouvait le montrer à cet âge, fort dévôt en l'oraison. »

L'impression qu'il reçut au Mont-Cassin dut être bien profonde, peut-être détermina-t-elle sa vie entière. La comtesse devait déjà se persuader que le petit Tomasso n'illustrerait pas le nom familial sur les champs de bataille et dans les combats singuliers : elle s'en consola par la douce perspective que son fils s'il res-

tait au Mont-Cassin, y deviendrait un jour Abbé : ce serait une autre façon de dominer et la famille en retirerait de sérieux avantages.

En 1239 — Thomas devait avoir douze à treize ans — il dut quitter les moines noirs et s'en fut à Naples pour s'instruire dans les arts libéraux. C'étaient les humanités du temps, littéraires et scientifiques. Thomas y apprit chez Maître Martin la grammaire et fit connaissance avec les poètes et les orateurs anciens : il dut les goûter, lui qui juge toute science bonne, puisqu'il les cite encore à la fin de sa vie : Horace, Jules César, Ovide, Sénèque, Cicéron et d'autres encore, figurent dans la Somme théologique. Il y fut initié aussi à la grande science du temps, la dialectique : son esprit dut s'y plaire ; plus tard, il devait user de ces règles d'une façon merveilleuse. Pierre d'Espagne lui enseigna la partie scientifique : arithmétique, géométrie, astronomie et musique. Thomas subit profondément son influence : chez le professeur, toutes les questions qu'il avait apprises, comme écolier, reviennent approfondies et repensées.

La science cependant ne fut à Naples qu'une préoccupation secondaire : Thomas fut fasciné par l'habit blanc, la pureté, la piété, la pauvreté des Frères de S. Dominique. En 1244, le jeune chevalier de dix-huit ans reçut l'habit du pauvre mendiant. Quel scandale ce dut être au château d'Aquin ! Un des futurs maîtres du pays, d'antique souche, entrer dans la société des pauvres frères ! La comtesse entra sans doute dans une rage folle. Comme elle apprit que le novice partait de Naples, pour achever ses études à Paris, elle chargea ses deux autres fils, les bouillants soldats de Frédéric II, d'enlever le jeune Thomas. Ce fut fait. Il fut arraché à ses compagnons de voyage et enfermé dans la forteresse familiale de Monte San Giovanni. Ni les prières de sa mère, ni les menaces de ses frères, ni le prétendu honneur de la famille, ni la perspective d'une vie de gloire et de plaisirs ne purent faire chanceler sa volonté : Thomas tint bon. C'est alors que — chose qui nous déconcerte — au manoir de Roccasecca, où il fut enfermé après son incarcération, à Mont-Saint-Jean, la mère de Thomas fit introduire pour tenter son fils une jeune femme d'une grande beauté, ornée à la manière des courtisanes, dit G. de Toco, « quæ ipsum aspectu, tactu, ludis et quibus posset aliis modis alliceret ad peccatum ». Guerrier plus noble et plus fort que ses

frères, Thomas fut victorieux de cette infamie : d'un tison ardent, il chassa la misérable.

Devant cette résolution calme et entêtée où elle devait se reconnaître, la comtesse s'avoua vaincue. Après une année de captivité Thomas fut rendu à la liberté : il revint dans l'ordre et put accompagner son Général, Jean le Teutonique, à Paris, qui à ce moment brillait dans toute sa splendeur. Désormais la vie de Thomas se divisera en quatre périodes. Elle n'est pas jalonnée d'épisodes extraordinaires ; elle est héroïque dans sa simplicité. C'est un progrès sans soubresauts, sans élans passionnés vers un Idéal certain, fermement cru et entrevu de mieux en mieux. C'est la montée au zénith d'un soleil, une marche ascendante de lumière en lumière.

De 1245 à 1259, S. Thomas demeure à Paris, si l'on excepte un séjour de trois à quatre ans à Cologne (1248 à 1251-2). C'est la période de formation sous Albert le Grand, puis en 1256, les débuts du magistère, l'entrée en lice contre les séculiers, l'affirmation humble d'une puissante personnalité.

De 1259 à 1268, pendant une dizaine d'années, S. Thomas réside en Italie, tantôt à la cour pontificale, tantôt dans l'un ou l'autre couvent de l'ordre. Orvieto, Anagni, Rome, Viterbe sont les témoins de son activité inlassable. C'est une époque de déplacements incessants et de calme labeur scientifique. S. Thomas donne des leçons et préside des disputes. Il compose la Somme contre les Gentils et commente Aristote. Il travaille pour le Pape et chante le Saint Sacrement.

Pendant l'hiver 1268-1269, il retourne à Paris où règne la plus grande effervescence. Y est-il rappelé par ses supérieurs pour tenir tête aux nouveaux assauts des séculiers, pour défendre sa doctrine contre les Averroïstes et les bouillants franciscains ? C'est possible. En tout cas, c'est la grande période des luttes, des discussions, des polémiques, des menaces. Malgré le trouble d'une vie agitée, S. Thomas continue placidement ce qu'il a conçu et commencé en Italie.

En 1272, il part de Paris et va fonder à Naples une école supérieure. C'est de nouveau la tranquillité, c'est aussi l'épuisement, la fatigue intellectuelle. La maladie le terrasse, pendant qu'il se rend au Concile de Lyon : il meurt à l'abbaye de Fossanuova en 1274.

A

S. Thomas arriva à Paris en 1245. Louis IX y faisait régner la justice et méditait la 7me Croisade. On y voyait surgir de terre en face de Notre-Dame, dont on achevait les tours, la svelte silhouette de la Sainte Chapelle. Paris était « la ville des philosophes ». Le roi les protégeait : il faisait installer à leur usage une grande bibliothèque au cœur de la Cité ; il recevait à sa table les Cordeliers et les Prêcheurs, et prenait plaisir à leurs lectures et à leurs « quolibez ». Albert le Grand, déja célèbre, était occupé à la publication de son œuvre encyclopédique.

C'est à cet homme du Nord, érudit et prolixe, que s'attacha le méridional, héritier du génie romain. C'est sous lui que Thomas fit son apprentissage doctrinal. Lorsqu'Albert fut chargé d'organiser à Cologne une nouvelle école supérieure, le fidèle disciple l'y suivit. Pendant 7 ans, il écouta ce maître aimé ; il collabora à son œuvre et transcrivit de sa propre main un ensemble de questions de frère Albert. La Bibliothèque nationale de Naples conserve un commentaire d'Albert sur le pseudo-Denys, et la Vaticane un ensemble de leçons sur l'Ethique à Nicomaque, tous deux rédigés par frère Thomas (1).

C'est d'Albert le Grand et de Pierre d'Espagne que S. Thomas hérita l'admiration d'Aristote et le goût de la science pure. D'Albert, il reçut l'esprit. « Albert le Grand, dit Denifle, fut l'Elie au manteau duquel Thomas se tint continuellement attaché. Sans Albert, Thomas ne serait pas devenu ce qu'il est en réalité, le prince et le roi des théologiens. Albert l'a préparé à cela. Les puissants piliers de Bramante soutiennent, à Saint-Pierre, la coupole de Michel-Ange ; l'enseignement oral et les travaux écrits d'Albert ont posé les fondements de la Somme Théologique de saint Thomas » (2).

L'affection d'Albert à l'égard du disciple était aussi vive que la reconnaissance de celui-ci envers un maître aimé. Lorsqu'en 1270, Thomas fut menacé de voir certaines thèses condamnées, Albert s'intéressa vivement à la lutte, et l'on put voir en 1277, lorsque

(1) Cfr. A. Pelzer. *Le cours inédit d'Albert le Grand sur la morale à Nicomaque* R. N. S. août-novembre 1922.

(2) Sermon prêché à Rome et publié à Munich en 1880. Cité par Grabmann. *La Somme Théologique de S. Th. d'A.* (trad. Van Steenberghe) p. 147.

des principes de la doctrine thomiste furent effectivement condamnés, ce vieillard octogénaire entreprendre un long et fatigant voyage, pour venir défendre à Paris le bien commun. « Devenu vieux, raconte un contemporain, chaque fois qu'Albert entendait faire mémoire de Thomas dans la commémoration des défunts, il se mettait à pleurer en répétant que Thomas avait été la fleur et l'honneur de ce monde. Si bien — ajoute-t-il naïvement, — que les Frères s'attristaient de ces pleurs craignant qu'à cause de l'âge du dit frère Albert, ceux-ci ne fussent causés par un affaiblissement du cerveau. »

C'est sur la proposition d'Albert que Thomas fut promu bachelier en Théologie en 1252. Il ouvrit son enseignement à Paris et y commenta comme ses collègues les *Sentences* de Pierre Lombard, qui servaient de livre de texte à la Faculté de Théologie. Cette systématisation théologique est une compilation touffue de textes patristiques ; une dialectique sinueuse la traverse ; elle n'est pas franchement dégagée de réalisme outré et traite pêle-mêle les questions les plus diverses. S. Thomas, dans son commentaire, ne s'arrête pas à gloser. Il divise librement le texte et fait, à l'occasion de certains passages, de larges digressions. Dans cette œuvre de jeunesse s'affirme déjà son aristotélisme, mais, pénétré de formules augustiniennes. La terminologie y est assez confuse et émaillée d'expressions barbares (1). Les subtilités de la dialectique s'y épanouissent en toute liberté. Respectueux des autorités, S. Thomas fait de véritables tours de force pour concilier Aristote et Boèce : son esprit critique sommeille ou n'ose pas s'affirmer. Ce sont les premiers pas d'un jeune maître qui deviendra un grand penseur. Lentement, il se libérera de l'ambiance qui l'emprisonne dans le filet de ses arguties, de ses futilités, de ses complications. Son œuvre, plus tard, lui paraîtra bien défectueuse, puisqu'il entreprendra une dizaine d'années plus tard, un second commentaire. Et pourtant, quelle précision, quel ordre, quel progrès dans l'œuvre de S. Thomas quand on la compare aux labyrinthes d'un Guillaume d'Auvergne.

En 1256, Thomas reçut, le même jour que S. Bonaventure, la licentia docendi. Immédiatement, il prit la défense des Ordres men-

(1) Voir p. 70 et ch. II. § 4, Cfr. D. O. Lottin. *La moralité des actes humains.* R. Néo-Scol. févr. 1922 à février 1923 et d'autres exemples : Mandonnet : *S. Thomas, créateur du quodlibet.* R. Sc. Phil. Théol. Octobre 1926 p. 499 et ss.

LIBRARY ST. MARY'S COLLEGE

diants contre Guillaume de Saint-Amour et ses satellites, qui avaient ouvert la campagne contre les religieux en 1252. Peut-être sa leçon inaugurale dut-elle se faire sous la protection des hommes d'armes du roi. Bravement, il inaugura des réunions contradictoires : d'après le P. Mandonnet, ce fut l'origine des *Disputes quodlibétiques* (1). Il écrivit un traité « *Contre ceux qui attaquent le culte de Dieu et les vœux de religion* » en réponse à des pamphlets du hargneux chanoine, dans lesquels celui-ci traitait les mendiants de suppôts de Satan, dangereux au bien de la Sainte Eglise. Quelques maîtres des Facultés de Théologie et de Droit Canon avaient collaboré avec le turbulent défenseur de la primauté séculière. Malgré leurs intentions de veiller « au bien de l'Eglise », ils furent condamnés par le Pape. Guillaume en 1259 fut privé de sa chaire doctorale et exilé de Paris « comme fauteur principal de cette rébellion et contumace insoumis » (2).

Entre temps, S. Thomas, professeur ordinaire, commentait la Sainte Ecriture. Ses leçons sur l'Evangile de S. Mathieu datent de cette époque. Il approfondissait aussi pour son compte personnel les principes premiers de la philosophie physique et métaphysique d'Aristote. Il clarifie l'enseignement un peu trouble d'Albert le Grand, et étudie méthodiquement « *Les principes de la nature* » et « *La nature de la matière* ». Surtout la métaphysique de l'être prend de l'importance à ses yeux. Vers cette époque, peut-être avant sa maîtrise, il compose le « *De ente et essentia* ». « Parce qu'une petite erreur au commencement entraîne de grandes méprises dans les conclusions, dit S. Thomas, et comme d'autre part l'intelligence est fondée sur l'être et l'essence, il faut rechercher avant tout ce que signifient ces deux noms, afin d'éviter l'erreur qui découlerait fatalement de l'ignorance de leur sens exact. » Et, simplement, il expose la métaphysique et ses relations à la logique ; il pousse à fond les principes d'Aristote sous l'influence d'Avicenne, et arrive à la composition d'essence et d'existence, clef de voûte de tout son système. (3)

En même temps, S. Thomas étudie et fait étudier à ses disciples, des questions approfondies de Métaphysique et de Théologie dogmatique. Pendant trois ans, de 1256 à 1259, il préside à des disputes

(1) MANDONNET, articles cités.

(2) Cfr. MANDONNET. Siger. I. p. 71.

(3) Voir surtout M. ROLAND-GOSSELIN, *Le « de Ente et Essentia »*. Le Saulchoir. Kain 1926 (Bibl. thom. VIII).

ordinaires *Sur la Vérité*. C'est une œuvre étonnante qu'il produit là. Comme il est loin de l'indécision du commentaire ! La première question de cette Disputatio est ce que l'on a écrit de plus profond, de plus nuancé, de plus fort sur la nature du vrai, dans tout le Moyen-Age. Dans cet ouvrage, S. Thomas traite des Esprits qui, par la science possèdent la Vérité. Comparativement aux doctrines de ses contemporains, il expose, dans une lumière éblouissante, la science de Dieu, des anges et de l'homme. Que peut connaître l'homme et comment connaît-il ? Qu'est la science surnaturelle du prophète, de l'âme ravie en extase, du simple croyant ? Comment l'homme connaît-il l'ordre moral ? Que peut-on savoir de la science du premier homme avant la chute et de celle du nouvel Adam, le Christ Jésus ? Que dire de la conscience de l'âme séparée du corps ? De l'étude de ce que l'être connaît, S. Thomas passe à l'étude de ce que l'être désire. Il étudie l'appétit du Bien, la Volonté de Dieu, le libre arbitre de l'homme, les tendances animales et les passions, puis la grâce qui, dans l'ordre surnaturel, conduit au Bien suprême. Sujet immensément vaste, traité avec une maîtrise incomparable, qui présage la Somme Théologique.

« Les questions disputées, écrit Grabmann, se distinguent surtout par leur caractère très fouillé et leur profondeur » (1). « Elles constituent, dit Scheeben, une riche collection de monographies approfondies sur les points les plus difficiles de la théologie : S. Thomas y développe plus librement et plus complètement que dans les autres œuvres chacun des problèmes » (2). Les questions disputées sont nées de l'opposition des milieux estudiantins et professoraux. C'est pourquoi elles forcèrent le maître à leur donner le maximum de précision et de cohérence (3).

Ce qui frappe surtout — ce qui d'ailleurs a frappé ses contemporains — c'est le caractère de nouveauté qui se dégage de l'œuvre de S. Thomas. Celui-ci fut novateur et par les idées qu'il défendit, et par la synthèse qu'il élabora, et par ses exposés simples et vigoureux, et par ses commentaires et par sa conception de la Somme Théologique. Ce que Grabmann remarque à propos de la I^re^ Partie de la Somme Théologique, nous pouvons l'appliquer à toute l'œuvre de S. Thomas et en particulier à ces disputes qui précè-

(1) Grabmann. *La Somme théologique*, p. 46.

(2) Scheeben. *Handbuch der Katholischen Dogmatik I*. Fribourg, 1874. Cité par Grabmann, o. c., p. 47.

(3) Mandonnet. *Chronologie des questions disputées. Revue thomiste* 1918, passim.

dent de dix ans la Somme et en précontiennent toute la richesse. Sur 120 propositions que les Augustiniens reprochèrent à l'Aristotélisme médiéval pris en bloc, une cinquantaine ont trait à la Ire partie de la Somme et par conséquent aux questions disputées « de Veritate » et « de Potentia ».

L'historien Guillaume de Tocco insiste, en répétant sans cesse le mot « nouveau », sur cette caractéristique de l'enseignement de S. Thomas. « Il a soulevé au cours de son enseignement de *nouvelles* questions, trouvé une *nouvelle* manière de trancher les difficultés, apporté de *nouveaux* arguments dans les discussions. Aucun de ceux qui l'entendaient professer ainsi des choses *nouvelles* et résoudre les doutes par de *nouvelles* raisons, ne doutait que Dieu ne l'eût illuminé des rayons d'une lumière *nouvelle*. » (1)

Aussi le succès de S. Thomas fut-il immense, dès son premier séjour à Paris. Sa réputation ne fit que s'étendre. « Lorsque Thomas fut devenu professeur, écrit un des plus anciens biographes, et quand il commença ses discussions et ses cours, une telle foule d'élèves afflua dans son école que la salle pouvait à peine contenir tous ceux que la parole d'un maître aussi remarquable attirait et stimulait au travail. Aussi, à la lumière de son enseignement, fleurirent beaucoup de maîtres tant des ordres religieux que du clergé séculier. La raison de ce succès était la manière courte, claire et facilement accessible de ses leçons » (2).

Ce ne fut pas seulement dans l'Ordre qu'il devint célèbre : des étudiants et des maîtres séculiers l'entourèrent dès son vivant d'une admiration enthousiaste. C'est un maître séculier — fidelissimus discipulus ejus — Pierre d'Auvergne, qui après la mort de S. Thomas acheva plusieurs de ses commentaires. C'est de la Faculté des Arts, que jaillit, un an après son décès, l'éloge le plus hyperbolique du maître défunt. « Il fut l'étoile du matin, qui dissipe les ténèbres, le soleil qui préside au jour, la lumière qui éclaira toute l'Eglise » (3). Même ses ennemis lui rendirent hommage : Siger reconnaît en lui un philosophe de premier ordre.

Saint Louis l'invite à sa table et fait rédiger par son secrétaire une question que S. Thomas lui expose. Le roi de Chypre, Hugues II de Lusignan le consulte *sur le Gouvernement des princes*, et la

(1) *Vita*, c. 14, auctore G. de Tocco.
(2) *Vita*, auctore Petro Calo. Toulouse, 1911. Cité par Grabmann, o. c., p. 69.
(3) Mandonnet. *Siger I.*, p. 48.

duchesse Adélaïde de Brabant *sur la meilleure manière de traiter les Juifs*. (1) Charles d'Anjou, roi de Naples et de Sicile l'attire dans sa capitale et l'appelle « son bien-aimé frère Thomas ». Les Papes le veulent à leurs côtés. Alexandre IV le mentionne dans une lettre dès 1256. Urbain IV lui demande l'office du Très Saint Sacrement (1264). Clément IV lui offre le siège archiépiscopal de Naples et l'appelle à sa cour (1265) ; Grégoire X le mande à Lyon pour le grand concile de l'Union des Eglises en 1274.

B

C'est à cette appréciation d'un talent extraordinaire, d'un jugement réfléchi, d'une intelligence limpide, que nous devons attribuer la présence de maître Thomas au Chapitre général de son ordre, tenu à Valenciennes en 1259, puis à la cour du Pape Urbain IV.

Au chapitre de Valenciennes il prit part avec Albert le Grand, son collègue parisien, Pierre de Tarentaise, plus tard Pape sous le nom d'Innocent V, et d'autres maîtres, à l'élaboration des nouvelles constitutions qui devaient réglementer les études chez les Dominicains. Là fut décidée aussi l'érection de nouvelles maisons d'étude en Espagne. Depuis un demi-siècle, les peuples espagnols refoulaient vers le sud les conquérants Maures. Les Almohades avaient été battus en 1212 près de Tolosa par les rois de Castille et d'Aragon. Le Portugal s'était étendu jusqu'à la côte sud en 1248, la Castille avait atteint le Guadalquivir en 1230, l'Aragon s'était rendu maître de Valence et de Murcie en 1250. Mais la conquête des peuples et des villes devait être suivie de celle des âmes. Sur les prières instantes de Raymond de Penafort, S. Thomas entreprit, à l'usage des Missionnaires-Prêcheurs, la « *Somme contre les Gentils* ». Il s'adressait avec les armes de la raison à des intellectuels, héritiers d'une riche civilisation et d'une philosophie, sinon originale, du moins puissamment comprise et interprétée.

Sans être un traité de philosophie au sens moderne, la Somme contre les Gentils est l'œuvre la plus philosophique de S. Thomas.

(1) *De regimine principum* (1266) et *De regimine Judoeorum* (1267 ? GRABMANN — ou 1269-72 ? MANDONNET.)

Les arguments scripturaires ne s'ajoutent que pour confirmer les preuves rationnelles de la vérité chrétienne. Avec quelques principes fondamentaux tirés de l'Aristotélisme et teintés légèrement de ci de là de neo-platonisme, S. Thomas donne, dans ce cadre familier aux Arabes, une interprétation du monde aussi éloignée de la spéculation augustinienne que des erreurs d'Averroës et d'Avicenne. Déjà apparaît le plan de la Somme Théologique. La philosophie est la science des causes dernières. Or, tout s'explique par Dieu : sans Lui, rien n'est intelligible, parce que sans Lui rien n'existe. La sagesse vraie est donc une science de Dieu. Elle le contemple d'abord *en lui-même*, puis, dans son *activité créatrice* du monde un et multiple, enfin dans l'*attirance* qu'Il exerce sur l'univers en action: l'ensemble et les parties tendent à la ressemblance de plus en plus parfaite de la cause première. Cependant, comme Dieu, par un effet de sa miséricorde, a révélé à l'humanité des vérités plus hautes, une science spéciale étudie cet ordre incompréhensible mais non contradictoire. Dans le IV^e^ livre de son ouvrage, S. Thomas traite de la *nature* intime de Dieu, Trinité Sainte, de son *activité* supra-rationnelle dans l'Incarnation, de la *fin* surnaturelle de l'homme, appelé à ressusciter et à régner éternellement avec le Verbe Incarné.

S. Thomas développa ce plan simple et grandiose comme celui d'une cathédrale à trois nefs, en Italie (1) où ses supérieurs l'envoyèrent après le chapitre général. En 1261, le Pape Urbain IV l'appela à la cour pontificale. S. Thomas, toujours actif, y continua son enseignement. De cette époque italienne nous restent les commentaires qu'il donna et écrivit *sur le livre de Job* et sur l'*Evangile de Saint Luc*. En Italie aussi il dirigea des discussions ordinaires *sur la Puissance* de Dieu : ses activités internes — génération du Fils et procession de l'Esprit Saint — et ses opérations ad extra — création et gouvernement du monde. Dans le même ordre d'idées, il étudia un effet de la puissance divine dans l'ordre surnaturel : le miracle. A la cour du Pape, S. Thomas disputa encore sur la nature *du Mal*, en particulier sur le mal moral ou péché. (2)

(1) MANDONNET. *Thomas d'Aquin, lecteur à la Curie romaine*. Xenia thomistica III. Rome 1925.

(2) Mandonnet ajoute ici la question *De unione Verbi Incarnati*. Avec Pelster, nous la plaçons à Paris. Jusqu'en ces derniers temps, on croyait universellement que les Quodlibet VII à XI dataient de cette même époque. Mandonnet les porte en 1256-1259.

Le Pape cependant ne se contentait pas de laisser le saint Docteur à son œuvre professorale. Il fit appel à son zèle et à son érudition prodigieuse pour la composition d'un commentaire sur les Evangiles, qui aurait rassemblé tout ce que les Pères de l'Eglise avaient écrit d'intéressant et d'édifiant sur les saints livres. S. Thomas se mit à l'œuvre : il l'intitula, suivant la coutume du Moyen-Age, « *Chaîne d'Or* », la dédia au Pontife romain et y cita 22 Pères latins et 57 Pères grecs. Œuvre étonnante certes, dans ce siècle où les manuscrits étaient relativement rares et les bibliothèques peu complètes (1).

Urbain IV voulut continuer l'œuvre rêvée par Innocent III : le retour des Orientaux à l'unité romaine. S. Thomas écrivit un opuscule « *Contre les erreurs des Grecs* ». En 1264 fut instituée la fête du Saint Sacrement : S. Thomas en composa l'*Office*. C'est lui qui choisit les textes de la Bible et qui chanta la gloire de l'Eucharistie dans ces hymnes lourds de pensée et simples de forme, où se devine une piété tranquille et profonde. C'est aussi S. Thomas qui, probablement prêcha devant le Pape et le Sacré Collège, à l'occasion de la première Fête-Dieu, ces *Sermons*, dont la monotonie et la richesse nous frappent. La simplicité avec laquelle il expose la vérité radieuse y tient lieu des élans émouvants.

Cependant le Pape se préoccupait de l'influence grandissante d'Aristote. La correction projetée par Grégoire IX, n'avait pas été accomplie. Certains maîtres étudiaient pour leur compte personnel les livres prohibés et peut-être les commentaient en cachette. Urbain IV renouvela, le 19 janvier 1263, l'interdiction de lire Aristote, mais en même temps il reprit les projets de Grégoire IX. Il adjoignit à S. Thomas un collaborateur et le chargea d'étudier l'œuvre du Stagirite. S. Thomas n'influença-t-il pas le Saint Père ? — Ce fut un confrère flamand, Guillaume de Moerbeke, lié d'amitié avec maître Thomas, qui traduisit du grec, littéralement et « avec une exactitude scrupuleuse (2) » les principales œuvres du philosophe grec et le fameux « Livre des Causes » (3) Sans doute S. Thomas se fit-il expliquer par son savant collègue, les éléments de la langue hellénique (4) et ce ne fut pas sans une impatience

(1) Grabmann. *S. Thomas d'Aquin.* (Traduction Van Steenberghe), p. 49.
(2) Vacant. *Les versions latines de la morale à Nicomaque.* Amiens, 1885, p. 34.
(3) La traduction de ce dernier ouvrage fut achevée le 18 mai 1268.
(4) Voir un ensemble de textes où S. Thomas semble laisser entendre qu'il a lu

émue qu'il devait voir s'avancer ce travail qui lui livrerait la pensée exacte d'Aristote, sans les perversions arabes et juives. Une traduction convenable s'imposait.

De plus, les paraphrases encyclopédiques d'Albert le Grand ne pouvaient suffire à réfuter les Averroïsants qui reprochaient sans cesse à l'école aristotélicienne modérée de ne point saisir la pensée exacte du Philosophe en de multiples questions. Après la vulgarisation, un travail de critique s'imposait. S. Thomas se servit donc des traductions littérales de Guillaume et *commenta* méthodiquement, serrant le texte de près, *les principaux écrits d'Aristote* et le « *Livre des Causes* ». Ici encore il innovait. Au XIII^e^ siècle, dit Mandonnet, il fut le créateur de l'exégèse littérale, méthode qu'il transporta aussi dans l'étude des textes scripturaires et dont l'excellence frappa Albert le Grand lui-même (1).

S. Thomas commença cette vaste entreprise en Italie et la continua à Paris. Il semble assez difficile d'établir la date exacte du commentaire de chaque livre en particulier (2). Il prit d'abord une partie de la Logique aristotélicienne, les deuxièmes *Analytiques*, puis l'*Ethique*, la *Physique*, la *Métaphysique*, les traités *de l'âme*, *de la sensation, de la mémoire et du souvenir*. L'influence de ces travaux scientifiques sur le génie intellectuel de S. Thomas dut être profonde. Elle est marquée par un approfondissement des principes péripatéticiens et un attachement désormais inébranlable et rationnellement fondé à la doctrine du Philosophe. Mais la métaphysique thomiste est élargie par la méditation du Pseudo-Denys et du Livre des Causes. La façon de penser et d'écrire est simplifiée ; désormais S. Thomas apparaît libéré des entraves dialecticiennes, des curiosités naïves, des subtilités de formules, des antinomies de doctrine de l'Ecole traditionnelle.

Sur ces entrefaites, Urbain IV mourut. Son successeur, Clément IV offrit à S. Thomas le siège archiépiscopal de Naples en y joignant les riches revenus de l'abbaye de Saint-Pierre. Albert le Grand était évêque de Ratisbonne depuis 1260, Guillaume de Moerbeke allait devenir dans la suite archevêque de Corinthe,

des versions grecques dans RIQUET : *S. Thomas et les auctoritates. Archives de Philos.* VIII. 1925, p. 129.

(1) Cfr. MANDONNET, *Siger I*, p. 42.

(2) Cfr. GRABMANN. *S. Thomas, commentateur d'Aristote. Annales.* Louvain 1924 et A. MANSION. *Pour l'histoire du Commentaire sur la métaphysique d'Aristote. Revue N. Sc.* août 1925.

Pierre de Tarentaise, son confrère et collègue à Paris, archevêque de Lyon en 1269 et plus tard Pape sous le nom d'Innocent V ; S. Thomas resta toujours l'humble et très prudent frère Thomas.

En 1265, Thomas fut chargé par le chapitre provincial d'Anagni, de diriger, à Rome, un Studium generale, fondé par Charles d'Anjou, grand ami des Prêcheurs (1). Bien que ce Studium ne vécût pas longtemps, S. Thomas resta deux ans dans la Ville Eternelle, au couvent de Sainte-Sabine. En 1267, le Pape le rappela à Viterbe.

C'est à cette époque, probablement dans le calme du couvent romain, que S. Thomas entreprit un nouveau commentaire sur le Livre des Sentences — preuve manifeste que son œuvre de bachelier ne le satisfaisait point. Mais bientôt se fit jour, dans son esprit, un nouveau projet ; celui de composer à l'usage des débutants un manuel simplifié de théologie (2).

Les œuvres de ses prédécesseurs accumulent les questions inutiles, transcrivent et répètent indéfiniment les objections d'école, reprennent deux, trois fois du même point de vue et sous le même aspect le même sujet, écrasent la solution sous un amas de considérations subjectives et ne présentent aucune vue synthétique. On dirait une petite cabane, agrandie par les ajoutes de tous les âges, qui offre après un siècle l'aspect hétéroclite d'un dédale sans harmonie d'ensemble et rebutant pour le visiteur qui s'approche, avide d'ordre. S. Thomas tâche d'éviter ces défauts qu'il relève lui-même. Il reprend l'œuvre de ses devanciers, élargit et simplifie la Somme d'Alexandre de Halès et propose une division nouvelle de la matière théologique. On étudierait d'abord Dieu en lui-même, cause efficiente et fin de l'Univers, puis la créature raisonnable en tant qu'elle se meut à la possession de Dieu, enfin toute l'œuvre du Christ, Verbe incarné, voie descendante de Dieu à l'homme, voie montante de l'homme à Dieu.

Minutieusement Thomas divise et sous-divise ces parties principales. Non seulement il y expose tout le christianisme spéculatif et pratique, mais il l'explique, le systématise, l'interprète dans un sens généralement aristotélicien, sans modifier en rien l'esprit doctrinal de l'Eglise. Il évite les questions inutiles, supprime les

(1) Cfr. MANDONNET. *S. Thomas, créateur du Quodlibet. R. Sc. Phil. théol.* 1926, p. 489-490.

(2) Sur la *Somme*, voir GRABMANN. *La Somme théologique*, trad. Van Steenberghe. Paris 1925.

arguments puérils, ajoute des objections plus importantes, qui rehaussent la Vérité. Il perfectionne la méthode scolastique, donne aux différents articles des titres précis et complets, groupe les difficultés les plus caractéristiques, répond dans quelques formules bien concises, définitions lapidaires et propositions harmonieusement déduites des bases solides de la métaphysique. Il applique aux cas difficiles les conclusions rendues évidentes et en profite pour éclairer et préciser sa pensée et développer des points de vue à peine effleurés dans la réponse. « En comparaison de l'ordre merveilleux qui fait ici de la science théologique un vivant organisme, les sentences du Lombard se présentent comme un conglomérat grossier et arbitraire. » (1)

« La *Somme* de l'immortel Thomas d'Aquin, écrit K. Werner, est le produit le plus grandiose de la science médiévale. Elle constitue dans son architecture sublime et raisonnée un temple de la science sacrée sous le parvis majestueux duquel nous voyons se dresser les statues de tous les grands témoins de Dieu, qui, depuis l'apôtre des nations, ont prêché les mystères de l'Eternel à travers les siècles. Et, de même que l'esprit prophétique de Dante ne dédaignait pas de se laisser guider dans les espaces éternels par le sage Virgile, le poète à l'âme toute remplie de pure beauté et d'intacte jeunesse, de même dans ce saint temple, vraie image spirituelle du cosmos voulu par Dieu, la sagesse humaine d'un Platon et d'un Aristote est invitée à rendre hommage à la gloire du Seigneur dont l'esprit éclaire tous ceux qui le cherchent. Ainsi cette œuvre devait manifester tout ce que Dieu a révélé dans l'Eglise qu'il a choisie et aussi ce qu'en dehors d'elle, il a porté à la connaissance du monde païen. Et le monde chrétien l'a compris, qui après de courtes hésitations, a reconnu en elle une œuvre dont le Christ lui-même se réjouissait. » (2).

S. Thomas entreprit l'œuvre avec enthousiasme, « pleinement confiant dans le secours de Dieu ». Il pouvait utiliser les trésors acquis au cours d'un enseignement déjà long, accumulés les uns dans les disputes de Veritate, de Potentia et les autres, dans les commentaires normatifs d'Aristote et du Pseudo-Denys. Il pouvait y rassembler toutes ses pensées et observations personnelles, accorder dans un concert sublime la foi et la raison, fondre la spéculation

(1) O. c., p. 99.

(2) K. Werner. *System der christlichen Ethik I.* Ratisbonne. 1850, p. 47, cité par Grabmann, o. c., p. 112.

métaphysique et l'expérience, unir Aristote et Augustin, christianiser la vue unitaire de l'univers des néo-platoniciens. Il se mit à à l'œuvre vers 1266. Deux ans plus tard, il achevait la Ie partie.

C

C'est alors que tout à coup il fut rappelé à Paris. L'Ordre y subissait de nouveaux assauts, plus furieux encore que les précédents de la part des maîtres séculiers. L'Université était en ébullition. Les Franciscains reprochaient aux Dominicains de « faire des œillades à l'hérétique Aristote »!... A la Faculté des Arts, il y avait eu une petite révolution, scission des nations et voies de fait. Maître Siger de Brabant avait été accusé en 1266 d'avoir arrêté et retenu prisonnier un chanoine français et « d'avoir tenté d'arracher les livres de quelques collègues français qui se préparaient à chanter aux vigiles des morts pour le repos de l'âme de feu messire Guillaume d'Auxerre » (1). Les thèses averroïstes commençaient à s'affirmer hautement, jetant le scandale parmi les maîtres de théologie et les fidèles, et menaçant l'aristotélisme d'Albert et de Thomas par la réaction qu'elles devaient inévitablement provoquer. Ce fut probablement pour toutes ces raisons que les Frères-Prêcheurs rappelèrent Thomas à Paris et lui confièrent la régence d'une de leurs deux écoles de Théologie. Le maître y arriva pendant l'hiver de 1268-1269.

Il y commenta l'*Evangile de S. Jean* et les *Epitres de S. Paul*. En même temps, dans ses disputes ordinaires, il prit nettement position. Il choisit comme thème de discussion, des sujets controversés : la nature de l'âme et celle des anges. Contre les Augustiniens il défendit vigoureusement l'unité de la forme substantielle, l'origine sensible des idées, la non-identité de l'âme et de ses facultés, la simplicité de toute essence spirituelle. Mais, une fois de plus, il rejeta les thèses prétendûment scientifiques des Averroïstes sur l'unité de l'intellect et l'impossibilité de l'enfer.

Ces mêmes positions furent défendues dans les disputes quodlibétiques de Noël 1269 et de Pâques 1270. (Quodl. II et III.) S. Thomas y proclame sa soumission à l'Eglise en matière dogmatique, mais il y affirme aussi son indépendance en matière purement

(1) Lire MANDONNET. *Siger I.*, p. 81.

rationnelle. « En matière de foi et de bonnes mœurs, dit-il aux Averroïstes, vous êtes inexcusables si vous suivez l'opinion erronée du premier maître venu. Aveugles, vous vous laissez conduire par un aveugle : tous deux vous tomberez dans la fosse » (Quodl. III. a 10). Cela veut-il dire qu'en toutes choses il faille suivre S. Augustin ? Nullement ! « Si les Saints Docteurs émettent des opinions divergentes sur des choses qui n'ont rien à voir avec la foi et les bonnes mœurs, l'auditeur peut sans danger suivre l'une ou l'autre opinion. Car alors il peut appliquer ce que l'apôtre dit : « Que chacun abonde dans son sens ! » (Ib.)

Ces principes sont fermement tenus et, en général, appliqués sans scrupule. Avec conviction, S. Thomas, sentant bouillir en lui le sang des comtes d'Aquin, se jette dans les polémiques. Un maître de la Faculté de Théologie, Gérard d'Abbeville, ami de Guillaume de Saint-Amour, avait repris l'attaque contre les réguliers dans un tract intitulé : « *L'Adversaire de la perfection chrétienne* ». Saint Bonaventure répliqua par l'*Apologie de la Pauvreté ;* John Peckham, le régent exalté du Studium franciscain, prit la défense du « *Pauvre contre l'Insensé* » et Thomas, régent de l'école dominicaine écrivit un traité « *De la perfection de la vie spirituelle* » (1269). Un ami et collègue de maître Gérard, Nicolas de Lisieux, accusa S. Thomas de chercher à détruire la « sainte hiérarchie ecclésiastique. « S. Thomas répliqua par un opuscule « *Contre ceux qui détournent les fidèles d'entrer en religion* » (1270).

En même temps, il écrivit contre Siger de Brabant, homme très fin, dialecticien roué, adversaire redoutable, son traité « *De unitate intellectus contra Averroïstas* » (1). Dans le maître de la Faculté des Arts, il voyait son ennemi le plus dangereux : celui qui menaçait en même temps que la foi chrétienne la synthèse aristotélicienne : trésors les plus précieux de l'humanité ! Il craignait — et la suite des évènements justifia ses prévisions — que les erreurs averroïstes n'arrivassent à éclabousser son propre système et à entraîner dans leur chute inévitable ses propres thèses. A cette pensée se réveilla dans le paisible religieux, toute l'ardeur du chevalier italien : S. Thomas, dans la conclusion de son opuscule, défia son adversaire. « Si quelqu'un, tirant gloire de sa prétendue science

(1) D'après Grabmann, cet écrit date de 1268 et répond au *De anima*, de Siger. Ce dernier répliqua par le *De Anima intellectiva*. — D'après Mandonnet, le *De Unitate* de S. Thomas serait de 1270 et constituerait la réponse au *De anima intellectiva*.

veut critiquer ce que nous avons écrit, qu'il ne s'explique pas en cachette ou devant des enfants incapables d'émettre un jugement sur des questions si difficiles, mais qu'il réponde ouvertement à ce traité, s'il l'ose. Il me trouvera devant lui, et non seulement moi, le plus négligeable de tous, mais beaucoup d'autres encore qui ont le culte de la vérité. Nous nous opposerons à ses erreurs ou porterons remède à son ignorance. »

Cette ardente opposition à l'aristotélisme arabe ne fit qu'accentuer chez S. Thomas un amour aussi ardent de son aristotélisme chrétien. Pour justifier ses idées qu'il savait exemptes de toute souillure, il écrivit, contre les Augustiniens, un opuscule « *Sur l'éternité du monde* ». Le monde est créé par Dieu, nous le croyons et le démontrons. Il est créé dans le temps : nous le croyons mais ne pouvons pas le démontrer. Notre raison ne peut se prononcer ni sur l'éternité, ni sur le commencement du temps. — A cette doctrine, l'école augustinienne faisait une opposition violente. « Murmurateurs ! », dit saint Thomas, avec ironie, « concluons donc que seuls ils perçoivent la contradiction, grâce à un esprit plus subtil que le nôtre : seuls, ils méritent d'être appelés des hommes ; avec eux se lève le soleil de la Sagesse ! »

Cependant le bruit courait, à l'Université, que l'évêque Etienne Tempier se préparait à frapper un grand coup. Volontaire, rancunier, obstiné, l'évêque, ancien chancelier de l'Université, peu bienveillant aux réguliers, défenseur intransigeant de l'augustinisme, était justement ému des thèses révoltantes de l'averroïsme et de leurs conséquences morales au quartier de Garlande. On racontait que tout Aristote serait visé. Albert le Grand fut averti par lettre que des thèses qu'il avait enseignées, étaient menacées. Séculiers, augustiniens, averroïstes, thomistes se préparaient au combat. Aux disputes quodlibétiques de l'Avent 1270, la tempête se déchaîna sur Paris (1).

En présence de l'évêque, devant la nombreuse assemblée des maîtres et des étudiants, les uns sourdement hostiles, les autres bruyamment enthousiastes, S. Thomas eut à subir l'assaut de tous ses adversaires. Des collègues séculiers du clan de feu Guillaume

(1) Voir Mandonnet. *Siger I*, ch. V. Cfr. surtout Glorieux. *Le Quodl. XII de S. Thomas dans Rev. Sc. ph. th.*, 1925. — Mandonnet. *S. Thomas, créateur du Quodlibet*, même revue, 1927, p. 32.— Synave. *Revue Thomiste* 1926, p. 45. Pelster s'est rallié à l'opinion de Synave, après avoir défendu une autre thèse dans Gregorianum 1924, p. 278 ss.

de Saint-Amour, de Gérard d'Abbeville, de Nicolas de Lisieux, lui posent — devant Etienne Tempier ! — des questions insidieuses sur les privilèges des Mendiants. Ceux-ci peuvent-ils confesser en vertu de la seule indulgence papale sans la permission de l'évêque du lieu ? Puisqu'ils n'ont pas charge d'âmes, peuvent-ils donner l'absolution ? Peuvent-ils prêcher de leur propre autorité, continuer la prédication malgré la défense du prince, accepter les aumônes de la main d'usuriers ?

Les Augustiniens exigent une explication franche sur les problèmes soulevés par l'Aristotélisme. S. Thomas est heureux de définir une fois de plus sa position et de répudier l'averroïsme. Il affirme la Providence divine, s'étendant jusqu'aux actes individuels de chaque homme ; il admet l'immortalité de l'âme individuelle et la réalité du feu de l'enfer, la liberté de l'homme et la nécessité d'une sanction finale. Mais certains s'emportent ; ils veulent plus, ils exigent que S. Thomas rejette tout Aristote, ils insinuent même qu'il tient certaines de ses opinions des Averroïstes eux-mêmes. Ils glissent la question sur le terrain de la foi, mêlant et confondant tout. Comment ! le commencement du monde ne peut-il pas se démontrer ? Si l'on n'admet pas matière et forme dans les anges, dira-t-on qu'ils sont simples comme Dieu ? S'ils ne s'individuent pas dans la même espèce, que deviennent les chœurs angéliques ? Aristote, Siger, Thomas enseignent l'unité de la forme substantielle ; lorsque l'âme se sépare du corps celui-ci n'a donc plus la forme humaine ? mais alors le corps du Christ, entre la mort et la résurrection, n'était plus humain, puisque l'âme l'avait quitté ?

Le régent de l'école franciscaine, John Peckham s'emporta particulièrement contre Thomas d'Aquin : il prit le maître de très haut. Par ses paroles boursouflées d'orgueil — verbis tumidis — son ton arrogant, son air de protection condescendante, il aurait exaspéré tout autre que maître Thomas. Celui-ci resta calme et humble, répondit avec douceur et politesse et eut même, raconte Peckham, un mot de soumission respectueuse à l'autorité, au cas où celle-ci lui montrerait la nécessité d'une correction — *quibus possit imminere correctio* (1). Mais, quand le soir, il retournait fatigué, à travers les ruelles de Paris, à son couvent de Saint-Jacques « plus tranquille encore dans l'âme que dans les paroles » ses jeunes

(1) S. Thomas, certain d'ailleurs de son orthodoxie, promet probablement de retirer les formules qui pourraient blesser la foi. Voir cependant plus loin, II. § 4.

confrères, plus bouillants ne purent s'empêcher de lui dire : « Maître, nous avons été gravement offensés dans votre personne, car ce maître ne devait point parler de cette façon contre votre opinion, et vous ne deviez pas supporter cette injure à la vérité, devant tous les maîtres de Paris. »

Quelques jours après sortit la condamnation épiscopale. « Le mercredi de la fête du bienheureux Nicolas d'hiver, treize propositions furent condamnées par le seigneur Etienne, évêque de Paris ». S. Thomas eut la satisfaction de voir les thèses qu'il avait défendues, échapper à la censure. (1)

Quant à Siger, il ne se soumit point à l'excommunication prononcée le 10 décembre 1270. Il continua son enseignement scandaleux. Les Augustiniens voulurent empêcher les étudiants d'écouter ce maître honni. La dispute quodlibétique, tenue par S. Thomas pendant le carême 1271 en est un écho. (Quodl. IV). On lui demanda s'il fallait éviter les excommuniés sur la condamnation desquels il y avait divergence d'opinion. S. Thomas répondit par l'affirmative. Le vide ne se fit pas autour de Siger et l'agitation continua. Lors de l'élection rectorale aux approches de Noël, Siger fit de l'obstruction à la Faculté des Arts. Deux partis s'affirmèrent irréductibles. Le clan de Siger se sépara de la majorité, élut son recteur et s'administra lui-même : ce schisme devait durer trois ans. Bien plus, à l'occasion peut-être d'une nouvelle intervention de l'évêque dans les affaires de l'université — violation manifeste des privilèges acquis — maîtres et étudiants de Paris se mirent en grève depuis le Carême jusqu'à la S. Jean-Baptiste 1272 (2).

S. Thomas, à travers tous ces troubles, continua son enseignement et ses travaux littéraires : il mena parallèlement la *II^e partie de la Somme* et les disputes ordinaires qui traitent des mêmes sujets de morale. Il étudia *les vertus en général, les vertus cardinales, l'amour, la correction fraternelle, l'espérance, la béatitude.* « Nulle part, remarque Baumgartner, l'esprit systématique de Thomas ne se révéla si brillamment que dans l'Ethique » (3). Pègues présente la II^e partie de la Somme « comme la plus originale et en un sens, la plus géniale » (4). Les qualités d'observateur de saint

(1) *Chart. Univ. Paris, I*, p. 486, apud MANDONNET, *Siger I*, p. 111.

(2) MANDONNET. *Siger I*, chap. VIII.

(3) BAUMGARTNER. *Grosse Denker I*. Leipzig 1911, p. 311, cité par GRABMANN, *S. Thomas*, p. 170.

(4) PÈGUES. *Commentaire de la Somme*, T. VI. Paris 1911. Avant-propos, p. VI,

Thomas s'y étalent au grand jour : le premier, il analysa avec une pénétration psychologique étonnante les passions et les habitudes.

A Paris, S. Thomas jeta les bases de la III^e^ Partie : tout y gravite autour de l'incarnation. S. Thomas mit donc au programme de ses Disputes le « *mystère du Verbe incarné* » (1). Tous ces travaux ne l'empêchaient pas de continuer ses commentaires d'Aristote. Il acheva la *Métaphysique* (2) et se lança surtout dans la partie scientifique de l'œuvre du Philosophe. Sa curiosité de physicien suivit Aristote dans le ciel et sur la terre ; il commenta les livres *sur les météores*, sur *la génération et la corruption* des choses, et commença la *Politique*. En même temps il composa des opuscules sur des sujets de science naturelle : *de mixtione elementorum, de occultis operationibus naturae, de judiciis astrorum*, etc. Il résolut d'achever ses études de la logique péripatéticienne et d'exposer le Timée de Platon ; il promit même, lui, le métaphysicien, aux maîtres de la Faculté des Arts, un livre « *sur la conduite des eaux et la construction des engins* » (3).

D

Sur ces entrefaites, en 1272, S. Thomas quitta Paris. L'université traversait une crise terrible : l'enseignement y était désorganisé et Thomas était épuisé par un travail formidable, des polémiques énervantes, une réflexion ininterrompue.

Il reçut la mission de fonder une nouvelle maison d'études en Italie et se rendit aux instances du roi Charles d'Anjou, ami et protecteur des Dominicains. Le roi réorganisait, à ce moment, l'université de Naples, « il se montra magnifique et assigna une once d'or pour le traitement mensuel de son cher frère Thomas » (4).

Le maître rentrait ainsi au pays natal, dans la ville où, sous la conduite de maître Martin et de Pierre d'Espagne, son esprit s'était

(1) Pelster. *La question « De unione Verbi Incarnati »*, Archives de Philos. III. cahier II, p. 198-245. Il ne nous semble nullement prouvé que la question disputée *suit* la Somme. D'autre part, la thèse du P. Mandonnet, suivant laquelle les disputes auraient été le travail de *préparation* de la Somme, nous semble excessive. Quand un professeur écrit un livre, très souvent il enseigne *en même temps* la matière qu'il étudie.

(2) Voir Mansion. *R. N. Sc.* article cité. (Fin 1271, commencement 1272.)

(3) Il s'agit d'un commentaire sur un livre de Héron.

(4) Voir Mandonnet. *Siger I*, p. 206.

ouvert aux spéculations les plus hautes et son cœur à la vocation religieuse. Il y continua la Troisième Partie de la Somme, à peine entamée à Paris, puis il cessa d'écrire et « suspendit la harpe de sa plume » comme dit naïvement son biographe. Peut-être repassait-il en esprit toute sa carrière intellectuelle, et ses écrits innombrables, et ses grands voyages à travers le monde occidental, et sa synthèse de plusieurs civilisations, et ses rapports avec les princes et les Papes et tous les grands hommes de son siècle. Et tout cela lui parut bien petit, bien pauvre, bien mesquin. Il se perdait dans l'oraison et la contemplation. Un jour, son plus cher ami, Raynald de Piperno, le pressait de reprendre la plume. « Ce m'est impossible, lui répondit Thomas : tout ce que j'ai écrit me semble de la paille ».

En 1274, Grégoire X l'appela de sa retraite de Naples au concile œcuménique de Lyon. Thomas qui, pendant les deux ans de son séjour à Naples, était sorti deux fois de son couvent, partit en plein hiver. Il se sentait fatigué. Il dut s'arrêter au château de Magentia, chez sa nièce. Son épuisement augmenta : il sentit venir la mort et ne voulut point recevoir la visite du Seigneur, ailleurs que dans une maison religieuse. Il se fit transporter à l'abbaye cistercienne de Fossa-Nuova. Il y demeura alité un mois et sur son lit de mort commenta le Cantique des Cantiques.

Il mourut le 7 mars 1274. En recevant le Viatique, celui qui avait composé l'office du S. Sacrement, l'avait adoré en disant : « Je te reçois, prix du salut de mon âme, c'est par amour de toi que j'ai étudié, que j'ai veillé des nuits entières, que je me suis épuisé. C'est toi que j'ai prêché et enseigné ma vie durant. »

Tel avait été, d'après S. Thomas lui-même, le mobile de sa carrière.

II. LE CARACTÈRE

Tout système philosophique est le produit de la réaction d'une individualité puissante sur son milieu culturel. Chez les modernes, l'influence du tempérament sur la vision du monde est évidente : leur système exprime toute une âme. Il n'est pas difficile de retrouver dans la philosophie de Fichte, un caractère ardent, volontaire, tout à l'action ; la pensée de Spinoza est celle d'un homme résigné, mystique, épris de clarté et de certitude ; dans l'œuvre de Schopenhauer percent les désillusions du sensitif jouisseur. La raison certes, est impersonnelle mais elle jaillit de la personnalité complexe et originale de chacun. S. Augustin se chante lui-même dans toutes ses méditations. Même S. Thomas n'échappe pas à la loi commune. La prétendue impersonnalité de son système trahit précisément la personnalité très rare de son auteur. Parce que celui-ci fut un homme souverainement équilibré, aimant « la tranquillité de l'ordre », épris de justes proportions, son œuvre présente ce caractère d'impartialité divine et de pondération qui suscite l'admiration de tout homme vraiment libre.

Impossible de juger la philosophie de S. Thomas sans connaître l'homme. Le génie intellectuel est, chez lui, doublé de la pureté morale. C'est un penseur et c'est un saint : il est une harmonie vivante. Son système, tout d'équilibre et de mesure, prend corps et âme dans sa personne.

S. Thomas nous apparaît de haute taille, de forte carrure, comme il sied à un fils de conquérants lombards et normands ; obèse parce que très sédentaire, le teint bronzé par le soleil de Campanie. La tête précocement chauve est puissante et exprime cette force de volonté persévérante et calme qui lui mérite le surnom de « bos mutus ». Méditatif, silencieux, placide, au pas et au verbe

lent et mesuré, il ne cherche ni ne fuit la lutte et la société. Pour Dante il est « il buon fra Tommaso » car il se donne à qui veut le prendre. Pacifique, sobre, humble et tranquille : tel le voient ses contemporains. Il a la conscience en paix ; le devoir accompli ne lui laisse aucun trouble. Sans cesse occupé du monde invisible, « de cette beauté impalpable de la Vérité en soi » — aurait dit Platon — contemplatif au cloître comme à la table des rois, dans sa chaire de prêcheur comme dans celle de maître, il garde toujours son cœur pur des souillures de la matière.

Quand il prêche, il expose la vérité ; et cet exposé seul lui semble convaincant et générateur de sentiments élevés. Quand il chante — car il est poète didactique — on pourrait peut-être le représenter non comme une source étincelante de vie et de mouvement, mais à genoux, immobile, les yeux fermés, voyant de l'œil de l'esprit des formes autrement belles que les beautés sensibles ; goûtant le sens profond des mots et contemplant derrière les voiles matériels, les réalités toutes pures ; baignant par la cime de l'esprit dans la joie divine de l'ordre total, contemplé en lui-même.

Cet homme de génie, géant de la pensée, érudit et réfléchi, qui connaît le mieux peut-être de son temps, les Grecs et les Arabes, et les Juifs et les Pères, est simple comme un enfant. On doit le servir à table : il s'abandonne aux soins vigilants d'un ami fidèle, admirateur, confident... et nourricier, ajoute simplement le biographe. Il écrase nos complications modernes de pensée et d'expression de sa simplicité limpide et profonde. En peu de mots, il éveille de vastes visions et la lumière qu'il y jette accuse les lignes et les contours des choses.

Ses qualités morales sont la perfection d'une volonté très ferme et tranquille, éclairée toujours par la droite raison. Certes, il vit de la foi : mais la foi pour lui surélève la raison ; le croyant est un sage parfait, le chrétien un grec divinisé. La foi est éminemment raisonnable : « On ne croirait pas si on ne voyait pas qu'il faut croire ». Raisonnable aussi le détachement des transitoires réalités de ce monde sublunaire, et la poursuite de l'idéale Réalité. Raisonnable, la pureté morale qui conditionne la vision de Dieu et l'obéissance humble et détachée qui en est la voie. Raisonnable, l'adhésion au Christ et la soumission à l'Eglise. Le sage par la raison perçoit et construit l'ordre, et c'est dans cet ordre qu'apparaît la Vérité qui en est le principe : c'est là que se trouve la science

inépuisable qui en est le rayonnement créé ; c'est là que l'Intelligence trouve son Bien et son bonheur : « Bonum intellectus ».

Thomas est sobre et pacifique. Quand son adversaire grandiloquent Peckham entreprend de lui montrer les défauts, les erreurs, presque les hérésies de son œuvre vitale, quand il l'humilie en présence des maîtres et auditeurs de Paris « le traitant de haut, d'un ton d'orgueilleuse suffisance », lui offrant même son appui bienveillant, Thomas ne s'émeut pas : il lui répond sans colère et sans trouble « quietus mente et verbo tranquillus » parce que les accès de passion pure sont contraires à la raison et par suite à la dignité humaine, à la sainteté chrétienne.

Il est bienveillant et bon, « benignus ». Il est dévoué, prodigue de son cœur et de sa science. Il est bon, non point de cette bonté qui se produit en manifestations stériles, mais de cette vertu qui se donne tout entière avec une calme dignité, aux Papes et aux « novices de la Sainte Doctrine » ; aux Maures et aux Juifs comme aux confrères jeunes et vieux ; aux princes et aux rois avides de conseils comme au bon peuple curieux d'un beau sermon ; aux Grecs égarés comme aux collègues de la Faculté des Arts. Certes, le sentiment ne domine pas chez S. Thomas, mais il existe, harmonieusement ordonné par la raison.

Parce que S. Thomas est éminemment raisonnable, il vit dans un équilibre parfait. La vertu, pour lui, c'est la vérité vécue, c'est l'ordre réalisé. Il nous domine par sa mesure en toutes choses. Trop souvent, la pondération, si elle existe, ne se trouve que dans une honnête médiocrité. Plus souvent encore le cœur est aveugle ou la raison sans chaleur. L'équilibre de S. Thomas, au contraire, est parfait et il harmonise des qualités supérieures : au vrai sens du mot, S. Thomas est un sage.

Toute sa vie est un élan vers la vérité. Il la chercha et la posséda dans la paix ; elle lui donna la certitude et la liberté ; par elle il se détacha des opinions et des préjugés humains ; elle lui donna la richesse : en elle il posséda tout inamissiblement.

Dans cette recherche de la vérité, Thomas fut servi par des qualités intellectuelles aussi remarquables que ses vertus. Travailleur acharné du matin au soir, il passait une bonne partie de ses nuits à contempler, à réfléchir, à dicter. Il menait de pair les leçons, les disputes, les sermons, rédigeant en même temps des écrits de polémique et se plongeant dans les sciences anciennes. Il écrivit en

quatre années, pendant son séjour à Paris — ainsi le calcule Mandonnet — la matière de 20 volumes in-12° de 350 pages.

Grâce à une mémoire prodigieuse, il cite les classiques latins et les Pères de tous les siècles, les philosophes de l'antiquité et les innombrables opinions de ses devanciers et de ses contemporains. Son esprit pénétrant atteint d'un coup le fond des choses, la multiplicité de leurs relations et leur place dans l'ordre universel. Tout ce qu'il lit, il le comprend.

Avant tout, il a l'esprit synthétique : il aime à rassembler dans une puissante unité d'innombrables jugements qui découlent logiquement les uns des autres. Mais ce Michel-Ange qui peint puissamment à sa façon l'univers de Dieu est en même temps un miniaturiste patient. Quel souci du fini, de la concision, de la clarté dans ces articles bien proportionnés, encadrés d'objections et de réponses qui mettent en lumière la solution centrale !

Héritier de l'immense synthèse du néo-platonisme, il aime à déduire le monde dans toute sa variété de quelques principes d'ontologie, solidement établis. Comme il lui semble beau, ce spectacle de la cause impliquant tous ses effets, de ce Dieu siégeant audessus de l'empyrée et mouvant par sa toute-puissance les sphères célestes, la matière et les esprits, source et fin de tout ce qui est, pénétrant tout de sa présence créatrice et disposant toutes choses avec nombre, poids et mesure, suivant la divine simplicité de son idée éternelle ! Contempler le tout dans la cause première, c'est la vision sublime qui donne le bonheur parfait : c'est le Bien de l'Intelligence et l'Intelligence est ce qu'il y a de plus noble. C'est donc à ce Bien que doit tendre avant tout le sage, « contemplateur de la vérité. »

Mais, chose curieuse ! cet homme qui par la synthèse dépasse Platon et Aristote et qui met sur pied une œuvre aussi colossale que celle tentée par un Hegel, s'incline à observer la nature d'un œil scrutateur. Disciple du Stagirite, de Pierre d'Espagne, d'Albert le Grand, il cherche dans les mœurs sexuelles des animaux des règles au mariage. Il indique les exigences naturelles des instincts. Le premier au Moyen-Age, il analyse systématiquement — avec quelle pénétration ! — le trésor obscur et insondable des passions humaines. Il dissèque les mouvements de la volonté libre dans tous ses éléments et analyse ses rapports avec l'imagination et la raison, avec les instincts et les passions : l'activité une est divisée avec une minutie qui ne s'arrête qu'aux éléments les plus simples. Il s'inté-

resse au mélange des éléments, émet son avis personnel sur les explications astronomiques, et, quelques mois avant sa mort, promet à ses collègues de la Faculté des Arts de leur donner des conseils sur la meilleure manière de conduire et de distribuer l'eau...

S'il n'est pas à proprement parler homme de science, il ne construit pas béatement à priori. Pensée claire et lumineuse, aimant les définitions précises et les raisonnements apodictiques, intelligence ouverte à tous les aspects de l'être, S. Thomas est fin sans être subtil, profond sans être obscur. Ce qu'il désire savoir avant tout, ce n'est pas ce que les autres ont pensé. Il ne collectionne pas les pensées célèbres, mais il veut connaître les choses telles qu'elles sont en elles-mêmes : son esprit veut se nourrir de réalité.

Pour lui, la philosophie n'est pas figée, ni la vérité épuisée par les Grecs et les Pères. Il admet que le dogme doive se préciser et s'expliciter. Comment le mystère divin ne serait-il pas un objet inépuisable de réflexions ? Et la philosophie n'est-elle pas infinie et par l'objet et par les besoins de l'esprit humain ? Elle est la science de l'être et l'être est infini. Comment capter l'épanouissement merveilleux de l'ordre universel dans ses substances innombrables ? Comment posséder en une fois cette évolution continue qui entraîne les siècles les uns après les autres ? Comment pénétrer cet autre infini qui se récèle dans le plus infime des individus ? « Nous ne savons le tout de rien » dira plus tard Pascal, et il ne fera que répéter l'axiome scolastique : « L'individu est chose ineffable. » Comment ne le serait-il pas, puisqu'il n'existe qu'en fonction de tout l'univers à travers tous les temps ?

D'ailleurs, l'esprit humain est essentiellement progressif, puisqu'il abstrait toutes ses connaissances de l'expérience sensible sans cesse mouvante. « Il est donc naturel qu'il procède du confus au distinct, qu'il arrive par degrés de la connaissance obscure à la science parfaite : la philosophie comme l'art est un développement continu » (Ia IIae q. 97 a. 1). C'est pas à pas, par conséquent, que le génie humain s'avance dans la découverte des causes ; c'est lentement qu'il s'élève à une moralité vraiment belle, lentement qu'il se développe d'après des constitutions politiques de plus en plus parfaites (1).

De là, le caractère universel de la réflexion philosophique. S. Thomas se révèle infiniment compréhensif : ce n'est pas un indi-

(1) Voir ch. VI. § 4 de cet ouvrage.

vidu, c'est le genre humain tout entier qui construit la science et la philosophie. La recherche de la vérité est l'œuvre de toute l'humanité : tous les hommes éparpillés à la surface de la terre, toutes les générations qui se succèdent au cours des siècles, y coopèrent. « Un seul individu de génie par le résultat de ses études, ne peut apporter à la science qu'une contribution minime, quand on tient compte de l'immensité de la vérité totale. Et cependant, c'est de l'aggrégation et de la mise en place de ces innombrables vérités particulières, choisies et rassemblées, que s'élève quelque chose de grandiose. » (Meta II, lect. I.) Quant au temps, il est d'une certaine façon l'« Inventeur de la vérité » et le meilleur des collaborateurs. C'est grâce au temps que le savant isolé se perfectionne en clarifiant de plus en plus ses idées. « C'est grâce au temps que se parfait l'œuvre collective, en ce sens que tout penseur se forme par les découvertes de ses prédécesseurs et leur ajoute sa propre réflexion. » (Eth. I, lect. 11.)

Un vrai penseur tient donc compte de l'histoire. Cela veut-il dire qu'il accepte toutes les opinions sans en faire un triage savant ? Tout en aimant la tradition parce qu'elle présente l'œuvre collective de l'humanité, S. Thomas ne laisse pas d'examiner méticuleusement la pensée éclose en des milliers d'individus de toute race et de tout pays. Il la critique pour la dépasser. Il rassemble avec bienveillance les multiples aspects que les autres ont découverts dans le monde, pour éclairer, grâce à eux, la réalité totale. Rarement il lui arrive de qualifier durement une opinion. S'il déteste Averroës, il reconnaît son génie. Un vrai sage, en effet, doit prendre en considération les opinions des Anciens quels qu'ils soient. Ce qu'ils ont dit de bien, il le recevra comme appui ; ce qu'ils ont dit de mal, il s'efforcera de l'éviter. (De An. I. l. 2). Et dans cette acceptation comme dans le rejet des idées d'autrui, il ne se laissera pas guider par l'amour ou la haine de ceux qui les ont émises mais plutôt par l'amour de la certitude et de la vérité. (Meta XII. l. 9.).

Sine ira et studio. « Car ceux qui ont découvert un aspect de la vérité ont aidé leurs successeurs à la comprendre mieux. Et ceux qui se sont trompés à son sujet, leur ont donné l'occasion de la discuter avec plus de précision et de la faire apparaître plus limpide. Aux uns comme aux autres, qui nous aident dans la poursuite du Bien de la Vérité, il est juste que nous rendions grâce. Oui, soyons reconnaissants comme le dit Aristote, non seulement envers

ceux qui, à notre sens, ont prouvé la vérité, mais même envers ceux qui n'en ont parlé que superficiellement. » (Meta II. l. 1).

Il faut donc écouter les autres avec bienveillance et gratitude, mais aussi avec prudence et discernement. Un penseur ne doit pas être un enthousiaste. Comme un bon juge, il doit écouter avec attention les explications des deux parties. Mais la multiplicité des systèmes, le diversité des opinions feront naître en nous le doute ? Eh bien ! « ne le rejetons pas, dit tranquillement S. Thomas, considérons-le plutôt hardiment comme nous ferions d'un nœud difficile à défaire. Chaque science qui s'occupe d'un certain objet, doit soulever à son sujet des difficultés particulières et l'homme de science doit en tenir compte. Quant à la philosophie, elle étudie la vérité en soi dans toute sa généralité : que le philosophe poursuive donc à propos de la vérité, le doute le plus universel. » (Meta III. l. 1).

S. Thomas ne s'effraie de rien, parce qu'il aime la vérité : non pas l'avis des autres, mais le réel. Cet amour de la vérité le dirige dans toutes ses spéculations. Il est respectueux de la grande tradition humaine. Il vénère l'effort de tous les sages, qu'ils soient grecs ou barbares, musulmans ou chrétiens. Il a soif de tout ce qu'ont dit les anciens : peut-être pourront-ils l'instruire, l'éclairer, le nourrir. De là ce désir inassouvissable d'une information complète. Il préférerait à la possession de la bonne ville de Paris, celle des homélies de S. Chrysostôme sur S. Mathieu. Il puise avec délices aux gloses sur les saintes Ecritures et aux Décrétales : il voudrait posséder toute la science des temps passés !

Mais à l'encontre des premiers encyclopédistes du Moyen-Age, il ne s'arrête pas à juxtaposer sans discernement les opinions des Philosophes et des Pères. Le premier, peut-être, il témoigne d'un sens critique extraordinairement développé pour son temps. Sans doute, il ne se débarrasse pas de cette crédulité naïve qui caractérise le Moyen-Age : il a des curiosités enfantines et le respect des légendes, mais il est à l'affût de bons textes, il fait des attributions nouvelles, il juge sainement de la provenance de certains traités.(1) Il n'ignore pas que son temps est l'âge d'or des apocryphes et des faussaires.

Il corrige l'une version par l'autre. Quand il a des doutes sur

(1) Cfr. Grabmann. *S. Thomas d'Aquin*, p. 48, et Riquet, art. cité, dans *Arch. de Philos. VIII/2*, p. 125.

l'exactitude d'une traduction latine, il recourt au texte grec (1). Il interprète, si possible, les passages difficiles d'un auteur à l'aide d'autres ouvrages du même écrivain. « Il crée l'exégèse littérale du XIII^e siècle » (2). Il vaut la peine de remarquer que le sens critique de S. Thomas ne s'affirme pas d'un seul coup. Dans le commentaire sur les Sentences, œuvre de jeunesse, il attribue, tout en manifestant une certaine défiance, le Livre des Causes à Aristote ; il s'imagine que le Pseudo-Denys se range presque toujours de l'avis d'Aristote « fere ubique sequitur Aristotelem » ; il attache de l'importance à tout ce qu'enseigne Boèce. Mais, bien vite, il cesse de reconnaître Aristote comme l'auteur du Livre des Causes (3) ; dès le « De Potentia » il affirme que Boèce parle suivant l'opinion de Platon et que, par conséquent, ses dires sont souvent à rejeter (q. 9 a. 1. ad. 5^m) ; dès le « De Malo » il sait que Denys est un disciple de l'école platonicienne. (q. 16. a. 1. ad. 3^m).

Lorsque S. Thomas prend l'avis des autres, il le fait avec prudence. Son esprit a des exigences critiques mais sa bonhomie a les attitudes tranchées en horreur : il craint sans doute de manquer de respect et de reconnaissance « envers ceux qui ont cherché la vérité ». Le XIII^e siècle a une conception étrange de la politesse. Dans les disputes, le maître ne nomme jamais celui qu'il vise, mais ses allusions sont suffisamment claires pour que tous le comprennent. De même, dans les leçons, il est très rare qu'il rejette expressément l'autorité d'un penseur éminent, mais il laisse entendre par des formules reçues, qu'il ne l'admet pas. D'ailleurs S. Thomas tend à croire que la vérité est d'une profondeur et d'une extension incommensurable : tous y ont collaboré, qu'ils s'appellent Platon, Aristote, Augustin, Denys. La Vérité est l'œuvre de tous ; elle a des aspects multiples, peut-être tous en saisissent-ils plus ou moins profondément une manifestation. C'est pourquoi ils doivent être traités avec respect « pie ac reverenter sunt exponendi ». Thomas d'Aquin est en un sens un éclectique à l'esprit large et hospitalier. Il tâche d'interpréter ses auteurs et n'aime pas les rejeter. Mais il a conscience de son artifice. En général, il évite de citer un auteur qu'il réfute, il en appelle surtout à celui qu'il défend (4).

(1) Nombreux exemples dans RIQUET, p. 229,

(2) MANDONNET, *Siger I*, p. 42.

(3) MANDONNET, *S. Thomas, créateur du Quodlibet. R. Sc. Ph. Th.* 1926, p.4 et sv.

(4) Nous ne parlerons que de l'attitude de S. Thomas vis à vis d'Aristote et d'Augustin : cela nous rappellera les luttes doctrinales du XIII^e siècle.

Aristote est un maître qu'il vénère et aime : il incarne la raison humaine. Mais S. Thomas n'ignore pas que ce maître s'est trompé parfois : il ne l'ignore pas mais il n'aime pas le reconnaître. Jamais ou très rarement il l'incrimine ; il ne lui reproche pas ses erreurs, mais il jette le voile sur sa honte quand il le peut. Tout le monde sait que d'après Aristote le monde est éternel : Aristote a même cru le prouver. « Mais les raisons alléguées par Aristote au livre des Physiques, en faveur de l'éternité du monde, ainsi l'excuse S. Thomas, ne sont pas absolument démonstratives mais dialectiques. Le philosophe ne fait que réfuter les arguments faux des anciens qui prétendaient prouver le commencement du monde. Sa façon de procéder n'est pas celle d'un homme qui veut prouver positivement, de façon apodictique, mais de quelqu'un qui essaie de persuader des choses probables. Aristote lui-même, d'ailleurs, en un autre endroit de ses œuvres, dit qu'il existe certains problèmes dialectiques pour lesquels nous n'avons pas d'arguments probants, et il cite en exemple, celui de l'éternité du monde » (Iª q. 46. a 1.). Ne croirait-on pas que S. Thomas mobilise toutes ses forces pour blanchir le « Philosophe par excellence » ? Ailleurs, cependant, il avoue sans arrière-pensée, qu'Aristote s'est trompé et « qu'il a parlé contre la foi. » (Phys. VIII. l. 3. — In Joa. I. l. 1.).

Il reconnaît que la doctrine du Philosophe sur le bonheur de la contemplation, réservé à un petit nombre d'hommes « ne semble pas être rationnelle » ; qu'Aristote et les autres grands sages païens ou musulmans, plongés dans les ténèbres, ne pouvaient que difficilement arriver à des conclusions certaines sur la destinée de l'homme ; que la philosophie de Platon s'adapte mieux à la doctrine des intelligences séparées que celle du Stagirite. Il n'a pas peur de compléter Aristote par notre expérience et par la foi. Tout ce qui ne se trouve pas dans Aristote, il l'y met : Aristote, dit-il, admet en Dieu, la providence, la liberté, les exemplaires des choses ! d'après Aristote, l'homme est doué d'une âme personnelle et du libre arbitre (1).

Il accuse les Arabes de pervertir le Philosophe parce que leurs doctrines ne peuvent se justifier *par la lettre* des livres d'Aristote. Averroës, dit S. Thomas, n'est pas un disciple d'Aristote mais un corrupteur du Péripatétisme. — Mais Thomas d'Aquin, réplique

(1) Sur tout ceci, voir Riquet, art. cité, p. 134-140. Cet auteur reprend un ensemble de citations caractéristiques de S. Thomas.

Siger de Brabant, ne comprend rien aux *principes* de la philosophie aristotélicienne. Le fait est qu'Aristote ne s'est pas prononcé sur bien des choses, ou que sa doctrine, en beaucoup de cas, est très obscure. Ordinairement S. Thomas oppose à Averroès un autre arabe, Avicenne, mais cela ne l'empêche pas d'accuser celui-ci de « calomnier » le Philosophe, quand l'interprétation du musulman n'est pas celle que Thomas désire (1).

Quant aux Pères de l'Eglise, il les vénère profondément, mais ne les suit pas toujours. « Puisque telle est l'opinion des grands docteurs, dit-il, d'un Basile, d'un Grégoire de Nazianze et d'autres encore, elle ne peut être considérée comme une erreur » (De Po. q. III. a. 18). « Mais ces Pères ont reçu une éducation platonicienne, et cela explique qu'ils suivent l'opinion de Platon, dans toutes les matières qui ne touchent pas à la foi ». Or, Aristote a réfuté Platon : en philosophie, on n'est donc pas obligé de les suivre. Même en théologie, les raisonnements patristiques peuvent être défectueux : Thomas l'admet délicatement. « Les façons de parler de ce genre ne doivent pas alors être entendues comme des expressions propres, mais il faut cependant les exposer avec piété, par respect pour les saints Docteurs, partout où ceux-ci les ont énoncées » (III^{a} q. 4. a 3. ad 2^{m}).

S. Augustin, en particulier, est imbu de Platonisme (I^{a} q. 84. a. 5). Dans beaucoup de questions S. Thomas omet de le citer : c'est une façon discrète de signifier qu'il ne partage pas son avis. Ailleurs, à un Augustinien qui objecte la valeur *éternelle* des vérités mathématiques, il répond doucement que nos jugements abstraits sont des vérités *créées*. La plupart du temps, il défend avec conviction la multiplicité des idées divines, mais il a soin d'ajouter que Dieu étant simple n'a qu'une seule Idée, celle de lui-même, de sa substance indivisible. Ailleurs encore il distingue les intentions d'Augustin de ses expressions, et les formules augustiniennes de la vérité des choses en elles-mêmes. Parfois il réfute dans le corps d'un article l'opinion de Platon par les arguments d'Aristote. Platon est écarté sans aigreur ; et simplement, la conclusion suit, dans une réponse à une objection : « sur cette question, Augustin partageait les idées de Platon. » En règle générale, « Augustin ne fait que répéter ce qu'il a entendu à l'école où il apprenait la philosophie platonicienne, et c'est pourquoi, ses auctoritates ne sont que peu convaincantes. » (2 D. q. I. a 3. ad 1^{m}).

(1) Voir *Summa C. G. I*, ch. 13.

De là une de ces nombreuses difficultés qui nous arrêtent, quand nous voulons découvrir la pensée intime de S. Thomas. Rappelons-nous que S. Thomas n'est pas un historien de la philosophie, mais un chercheur de la vérité en soi. Il ne s'arrête pas à la lettre, mais il veut comprendre le sens. Il essaie de pénétrer l'*intention* de ses prédécesseurs et de dégager de leurs principes des conclusions qui lui sont chères. Toujours il reste persuadé que l'argument fondé sur la seule autorité humaine est le moins convaincant de tous. Sa personnalité philosophique est complexe. Les nuances d'expression qu'il choisit, sont parfois si délicates et si savamment imprécises ! Il unifie souvent Aristote et Augustin avec un zèle tellement respectueux de l'un et de l'autre qu'il devient impossible de deviner ce que Thomas décide. De là suit que pour les uns S. Thomas représente le Stagirite — et lui-même le croit sincèrement — et pour les autres S. Augustin. De là cette affirmation trop brutale que le thomisme soude mal Platon et Aristote, et ces essais de l'interpréter comme un néo-platonisme christianisé.

S. Thomas est avant tout lui-même.

Il est une figure unique dans l'histoire de la philosophie. Certes, il est profondément croyant et possède en lui surabondamment la grâce de cette lumière vivifiante qui produit des fleurs et des fruits de sainteté. Il vit de la foi : ses dernières paroles sont un assentiment affectueux au mystère divin. Mais ce croyant est, d'après le mot heureux de M. Gilson, le premier apologiste de la pensée moderne (1). Avec Albert le Grand, il limite le pouvoir démonstratif de la raison et en ce sens il précède Kant qui voulut fixer des bornes à la raison humaine. Ce n'est pas lui qui répétera ce que disait Michel de Corbeil : « Inutilis inquisitio studium philosophiæ » (2). Ce n'est pas lui qui dira avec Roger Bacon que la philosophie considérée en elle-même ne rend aucun service (3). Personne comme lui ne célèbre aussi haut la bonté de la raison et de la science humaines. En s'attachant aux sages païens, il croyait s'attacher à la raison, incarnée en ces hommes d'élite. Aux yeux des modernes ce fut là peut-être une erreur et une servitude, mais pour les clercs du XIII^e^ siècle, les Grecs étaient les dispensateurs de la raison non-soumise à la foi. Les Encyclopédistes n'ont-ils pas cru à la

(1) *La Philosophie au Moyen-Age, I, II,*. Payot, Paris.
(2) GRABMANN. *Geschichte der Scholastichen methode, II*. Freiburg 1911, p. 127.
(3) R. BACON. *Opus majus*. ,*I*, 56.

raison des Empiristes Anglais, et pour beaucoup de contemporains Kant n'est-il pas la personnification de la raison ?

S. Thomas eut le respect de l'Intelligence et de ses droits. « Ne donnons pas pour vrai, dit-il, ce qui n'est que probable ; n'exposons pas comme un dogme ce qui n'est qu'opinion humaine. Car la vérité de la foi devient la risée des incroyants, lorsqu'un catholique insuffisamment instruit énonce comme un dogme ce qui, en réalité, n'en est pas un, et que la lumière d'une sévère critique fait reconnaître ensuite comme une erreur. » (*De Po.* q. 4. a 1).

Comme son maître Aristote, il est prêt à dire : « Si Platon m'est cher, la Vérité m'est plus chère encore » et c'est peut-être plus par cet esprit que par la fidélité doctrinale qu'il mérite d'être appelé péripatéticien. Cet homme, si attaché à la tradition, est un des novateurs les plus hardis que la terre ait portés. Dans quelles circonstances élabora-t-il son système ! Pour christianiser Aristote, pour fondre dans le moule péripatéticien la dogmatique augustinienne, quel effort de hardiesse, quelle vigueur de pensée, quel sens de l'équilibre, quel génie ne fallait-il pas, au siècle même où Aristote fut condamné, réprouvé, maudit ?

Abstraction faite de la valeur interne du Thomisme, S. Thomas par la révolution qu'il a faite dans le monde des idées, mérite de prendre place à côté des Socrate, des Descartes, des Kant qui, eux-mêmes tributaires de leur époque, surent imprimer par leur génie personnel une direction nouvelle et féconde à la pensée philosophique, dût-elle même aboutir au monde idéal de Platon, au panthéisme de Spinoza, à l'idéalisme absolu de Hegel. Comme ces penseurs, S. Thomas est un sommet : il incarne une idée, il est une personnalité philosophique d'une puissance incomparable. Bien plus, par sa synthèse de la Raison et de la Révélation, il dépasse les plus grands parmi les grands.

III. L'UNITÉ DU THOMISME

Puisque S. Thomas s'attache avec passion à rassembler les opinions des autres, il doit subir d'innombrables influences. Son système doit être une vaste mer où viennent se déverser tous les fleuves de la terre. Quelle est, dès lors, l'unité du thomisme ? Thomas a-t-il réussi à s'assimiler toutes ces doctrines diverses ? A-t-il pu imprimer une nouvelle forme à ces éléments disparates et même hostiles ?

Le thomisme intègre tout d'abord ce que le Moyen-Age pouvait connaître de l'Antiquité. De son éducation humaniste et scientifique, Thomas garde la culture générale. Il cite des poètes comme Horace et Ovide, des historiens comme Tite-Live et Salluste, le géographe Strabon, les grands orateurs César et Cicéron. La logique grecque lui donne cette tournure dialectique et raisonneuse qui lui est propre : il cite Porphyre, Themistius, Simplicius parmi beaucoup d'autres logiciens.

Albert le Grand et le mouvement issu de lui le mettent en rapport avec la civilisation massive des Arabes et des Juifs médiévaux. Il a le respect profond du génie arabe : c'est un adversaire qu'il juge redoutable, on dirait digne de lui. Les philosophies d'Averroës, d'Avicenne, d'Avicebron, de Maimonide lui semblent des systèmes puissants dont il faut admirer la vigueur et combattre avec toute sa science, la force logique.

Les Arabes lui révèlent Aristote, Boèce, le « Livre des Causes », Denys ; eux et les Saints Docteurs lui font connaître le néoplatonisme. Aristote lui présente Platon et les présocratiques « grossiores » avec leurs opinions naives sur le monde et l'âme. Augustin, Cicéron, Isidore, Gratien, le mettent en contact avec les conceptions juridiques des anciens jurisconsultes imprégnés du stoï-

cisme de l'Empire. Il n'ignore ni Zénon ni Epicure, mais entre tous, il admire Aristote. C'est à lui qu'il s'attache avec l'enthousiasme particulier aux hommes de science de son époque, tous épris de raison et de logique. Il veut le posséder dans l'intimité de son être, découvrir les nerfs profonds de son système, pénétrer les secrets de sa pensée. Il s'attelle au commentaire littéral d'une œuvre gigantesque, s'arrêtant à chaque mot, à chaque expression. Il veut le « Philosophe » tout entier.

Mais en même temps Thomas est pénétré de christianisme. Augustin, le Pseudo-Denys, Jean Damascène, Chrysostome, les Grégoire, les Hilaire, tous les Pères latins et grecs influent sur sa pensée. (1)

L'éducation dans les écoles médiévales et la discipline religieuse lui donnent une certaine tournure d'esprit particulière. La charité, la foi, la haine de l'erreur, l'élan mystique, l'esprit de pauvreté l'imprègnent totalement. Il connaît tous ses prédécesseurs monastiques et séculiers, tous ses contemporains marquants. Il cite Anselme de Cantorbery, Bernard de Clairvaux, Gilbert de la Porrée, Abélard, les Victorins, Pierre Lombard, David de Dinant, Amaury de Bènes, etc.

Il cite d'innombrables « quidam ». Tout son siècle revit dans son œuvre. Dans les objections se devinent les thèses d'école. Dans les disputes ordinaires surgissent les vivants et les morts du XIII^e^ siècle. Ce qui, pour nous, est formule abstraite, s'incarnait pour S. Thomas dans un homme vivant. Tous les maîtres qui avaient enseigné à Paris défilent devant lui, sans qu'il les nomme. Ce sont : Pierre de Poitiers, Simon de Tournai, Etienne Langton, Prépositivus de Crémone, Pierre de Capoue, Philippe de Grève, Guillaume d'Auxerre, Guillaume d'Auvergne, Robert Grosseteste, Vincent de Beauvais, Alexandre de Halès, et d'autres encore connus et inconnus.

S. Thomas refait en quelque sorte l'œuvre de Platon qui, lui aussi, reflète une époque avec ses nombreuses écoles, ses opinions diversifiées à l'infini, la foule de ses sophistes. Comme on l'a cru de Platon, on croit que Thomas va rassembler une mosaïque : mais c'est un système aux vastes proportions qu'il construira.

(1) M. DURANTEL dans *S. Thomas et le Pseudo-Denys* relève 240 noms cités par S. Thomas. Denys est cité à peu près 1700 fois. HEDDE relève 155 citations d'Aristote dans la petite question disputée, *De Anima*. BARDY, 357 citations des Pères grecs dans la I^re^ Partie de la Somme. Cfr. RIQUET a. c., p. 122-123.

Il incarne la culture humaine à un moment donné. Des Sémites il tient les synthéses scientifiques arabes et l'élan religieux juif avec les grandioses images scripturaires dont il goûte la beauté éternelle. Les Grecs lui donnent le culte de la raison, de la proportion, de la clarté. Il hérite du génie constructeur de Rome et de son esprit juridique. Il exprime la jeunesse des races nouvelles à l'instant précis, où sortant de la longue formation dialectique et mises en présence d'un monde éblouissant, elles pensent, légèrement prises de vertige, mais ardentes de confiance, le conquérir à jamais. — Toute cette culture ancienne et nouvelle, pleine de vie et de promesses est illuminée de christianisme et de joie.

Thomas reprend quelque chose de toutes les grandes synthèses de l'univers, mais il n'est l'esclave d'aucune. Du néo-platonisme qui légua ses cadres à Scot Erigène comme aux Arabes, il repense l'énorme systématisation. Dieu est Cause et Fin de tout : il pénètre l'univers. Par la création sort de lui le monde harmonieux, l'armée des esprits, les sphères célestes, les espèces infra-lunaires, les individus et le matière. Vers Lui, comme le flux et le reflux de l'océan, remonte l'univers, aspirant à sa perfection, repos immobile dans la félicité de l'Etre premier. Certaines doctrines comme celle de la subordination et des rapports entre natures angéliques, et surtout celle de l'aspiration mystique des esprits à la vision de Dieu, dérivent nettement du néo-platonisme, soit à travers le Pseudo-Denys, qui christianise Proclus, soit à travers la tradition confuse des Pères.

Mais quelles différences entre Thomas et Plotin ! S. Thomas extrait du « Livre des Causes » ce qui peut lui être utile et rejette le reste. Il affirme nettement la distinction de nature entre la cause divine transcendante et les effets créés. Avec quelle ardeur revendique-t-il la liberté divine ! Quel abîme entre la Trinité descendante du néo-platonisme et les trois personnes égales en nature ; entre la production fatale d'un effet simple et unique et la création libre d'un ordre multiple de substances coordonnées ! L'ensemble paien est transfiguré par la tradition patristique.

Aristote est le grand maître de S. Thomas. Il lui donne l'instrument de son œuvre : logique et métaphysique. Mais Aristote est avant tout un homme de sciences qui scrute la nature et les choses sensibles, qui observe les animaux, l'homme et les sociétés, qui analyse les formes diverses du changement. Certes, il arrive à la connaissance de Dieu, mais ce Dieu est la Cause à

laquelle le raisonnement scientifique aboutit nécessairement et sans laquelle les mouvements observés dans la nature, sur terre et dans le ciel, ne s'expliqueraient pas. Sans doute, la vie de ce Dieu est la plus noble qui soit et le bonheur idéal de l'homme serait de connaître les choses divines. Mais, hélas ! de fait, que peut-il en savoir ? Observer le monde sensible et organiser pratiquement la vie, voilà ce qui est plus utile à l'homme et mieux à sa portée. Aristote parle peu de l'idéal et beaucoup du réel immédiat.

S. Thomas est plus métaphysicien. Il étudie non la nature mais l'être. Et, du coup, l'aristotélisme change d'aspect. Thomas ne s'arrête pas à l'homme tendu vers le plus de bonheur possible, mais il s'élève jusqu'à Dieu, cause de l'être. Les principes qu'il emprunte à Aristote, prennent chez lui un autre sens : acte et puissance ne divisent pas seulement la matière en mouvement mais l'être tout court. La contingence ne caractérise pas seulement les choses corruptibles mais tous les effets de la cause divine. Thomas comme Aristote, s'attache à la nature et aux sciences d'observation, mais, par son élan vers Dieu, il est plus près de Platon. En baptisant Aristote, il le surélève à un autre ordre.

Les définitions concises du Stagirite le servent ; ses théories sur les premiers principes sont à la base de la spéculation thomiste ; l'observation aristotélicienne des activités de l'âme forme toute sa psychologie. Toute la physique, l'astrologie et la météorologie, l'anatomie et la physiologie du Philosophe passent dans le thomisme. La morale et la politique d'Aristote donnent à S. Thomas de précieuses indications et des formules heureuses. Pour le disciple comme pour le maître la philosophie est la connaissance de tout par les raisons dernières.

Mais la doctrine de Dieu, centrale dans la synthèse thomiste, est infiniment plus profonde chez le latin chrétien que chez le grec païen. Ce qui était confus devient distinct ; ce qui était clair prend un éclat nouveau ; ce qui était manifestement erroné, est impitoyablement banni.

La personnalité divine se précise et la Providence s'affirme universelle, atteignant jusqu'aux individus. La nécessité de l'acte immuable est harmonisée avec sa liberté : Dieu crée volontairement tout ce qui est. Dans le temps ou de toute éternité ? La raison ne peut répondre à cette question. Dieu crée la matière et l'idée : *tout* est par lui. Il attire le monde, parce que le monde se meut à Lui ressembler, mais cette attirance est en même temps

efficience. L'homme abstrait juge et raisonne : il a donc en lui, conclut Aristote, quelque chose de divin et de « séparé » de la matière. Ce principe, continue S. Thomas, est une âme individualisée ; elle ne constitue pas toute la personnalité humaine, mais elle est capable de survivre. L'homme est libre, donc responsable, donc susceptible de sanctions éternelles : ainsi Thomas explique Aristote. Celui-ci décrit finement certaines habitudes humaines et place la vertu dans le juste milieu. Thomas enrichit l'ébauche grecque de toute la morale chrétienne : la vie des Saints complète l'analyse du Stagirite : devant le chrétien, le sage pâlit. L'obligation prend tout son relief : la loi qui pour les Grecs n'était qu'un idéal persuasif du Beau et du Bien, s'affirme ici avec toute la rigidité d'une loi profonde de la nature. Ce qui n'était qu'une invite s'impose comme un ordre.

Dans ce développement de l'Aristotélisme, S. Thomas est fortement influencé par la tradition augustinienne et par la pensée arabo-juive. Maïmonide, se réfugiant dans la foi judaïque à l'absolue transcendance de Dieu avait déclaré les attributs divins inconnaissables : Thomas rejette cette doctrine, mais reprend au penseur juif une thèse qui lui permet d'échapper aux difficultés relatives à la création du monde. Avec Maïmonide, il affirme que le commencement du monde ne peut pas se démontrer.

Il en appelle contre Averroës à Avicenne : ces deux noms reviennent souvent parmi ceux d'Alfarabi et d'Algazel, d'Avempace, d'Avicebron, d'Albumazar et d'autres encore. Avicenne, en monothéiste rigide, avait appliqué la doctrine d'acte et de puissance à l'Etre : les êtres créés, avait-il dit, sont composés ; leur essence n'est pas leur existence, et pour ce motif ils sont contingents. Dieu au contraire est l'être pur, il est le « necesse esse per se ». S. Thomas reprend cette formule heureuse et aime à la répéter surtout dans la Somme contre les Gentils ; mais il se refuse de faire de l'existence l'accident de l'essence. Il abandonne Avicenne quand celui-ci prétend démontrer que la création est fatale, que l'effet immédiat de la cause divine ne peut être qu'unique et simple, que Dieu ne peut pas connaître directement les choses particulières. (1)

Quant à Platon, Thomas ne le connaît pas, sinon par les récits mythiques du Timée. Il sait qu'Aristote l'a critiqué et que beaucoup

(1) Voir ch. IV § 1. et ch. VI § 1.

de Pères l'ont suivi. Il ne s'attache pas à lui : sa gnoséologie est franchement rejetée. Pourtant il est pénétré à son insu d'esprit platonicien : dans le platonisme, en effet, il y a quelque chose d'universel et d'éternel dont l'homme ne peut pas se défaire. Thomas est épris d'élans mystiques vers la Beauté, la Vérité, la Bonté subsistantes : le spiritualisme platonicien donne un sens au naturalisme d'Aristote. Certes, le Bien s'appelle ici l'Etre pur, et la dialectique de l'amour est remplacée par une logique plus rigoureuse. L'âme n'est pas un esprit tombé dans la matière mais la forme substantielle d'un corps physique organisé. Elle ne se nourrit pas de la contemplation de réalités lumineuses, pures, sans vicissitudes, mais par des idées abstraites qui ne satisfont pas sa faim, elle s'élève difficilement à une science réelle mais combien imparfaite d'un ciel à peine deviné. Et pourtant l'Amour qui est le moteur profond du platonisme, amour qui capte en toutes choses un peu d'infini, qui veut le réel au-delà du rêve ; l'amour du Bien et du Vrai, non pas imparfaits et limités, mais absolus et divins ; cet amour surtout connu dans sa forme néo-platonicienne, vibre aux profondeurs de l'âme thomiste. C'est lui qui la meut sans élans violents, sans explosions lyriques, sans extases supra-rationnelles vers la connaissance de Dieu. C'est la charité, dira-t-on. Sans doute, mais cette charité exprimée philosophiquement est l'amour platonicien surnaturalisé.

Cet amour se retrouve chez Augustin et Denys, les deux Pères dont Thomas s'inspire de préférence, quoiqu'il connaisse leur platonisme. Denys lui donne d'innombrables formules sur le vrai, le beau, le bien. Denys célèbre la transcendance divine et le sur-être incompréhensible et inexprimable ; il montre que les créatures parce qu'elles sont, ressemblent à Dieu et participent de lui ; il révèle le mystère des natures angéliques et donne une doctrine mystique cohérente. Mais comment rattacher au péripatétisme l'affirmation que l'Un est au-dessus de l'être ? Comment expliquer les « participations subsistantes » et la subordination réelle des genres et des espèces ? (1)

Et Augustin ? « Platonis doctrina imbutus erat ». Mais c'est aussi un éclectique qui amalgame les raisons séminales du stoïcisme avec les nombres sacrés de Pythagore, dans une forme académicienne, qui s'adapte plus ou moins au donné scripturaire. S. Thomas

(1) Durantel. *S. Thomas et le Pseudo-Denys*. Alcan, Paris. 1919.

raisonne lui aussi sur la sainteté des nombres, surtout quand il explique la Bible. Il s'inspire d'Augustin, en dogmatique et en morale ; mais en philosophie, de même qu'il a complété Aristote par Augustin, de même, il tâche d'interpréter Augustin par Aristote.

Tout en conservant le nom de « raisons séminales, » il rejette la chose. Augustin croyait que toute substance contenait en elle le germe de tous les êtres qui en dériveraient ; ainsi Adam était formé des « raisons séminales » de tous les hommes, qui chacun, au temps déterminé, se développerait et naîtrait à l'existence. S. Thomas ne croit pas à cette conception. Les raisons séminales, dit-il, sont dans un certain sens, les idées divines, exemplaires de toutes choses : en Dieu, en effet, sont contenus les types de tous les êtres. Dans un autre sens, ce sont les éléments, puisque tous les corps mixtes sont contenus en puissance dans la matière. Ce sont encore les plantes et les animaux en tant qu'ils sont considérés dans leur fécondité ou plus précisément encore les semences produites par les êtres vivants. Que reste-t-il de la doctrine augustinienne ? Rien.

Le traducianisme qui fait dériver l'âme des enfants de celle des parents et qui semble avoir inspiré pendant quelque temps l'évêque d'Hippone, est rejeté avec force par S. Thomas. Mais quand il s'agit de l'exemplarisme, qui est le fond du système augustinien, il est à première vue fort difficile de dire jusqu'à quel point Thomas est fidèle à Augustin. Tantôt celui-ci semble dire que l'âme voit directement en Dieu l'essence immuable des choses et la substance divine paraît identifiée en quelque sorte au « lieu des idées » ; tantôt il semble affirmer que c'est en elle-même que l'âme voit les idées éternelles, grâce à la lumière qu'y projette le Verbe divin.

S. Augustin, — commente S. Thomas, — a placé les « raisons des choses dans l'entendement divin, et il a admis que nous jugeons de toutes choses, au moyen de ces « exemplaires » en tant que notre intelligence est illuminée par la Lumière divine. Cela ne veut pas dire que nous voyons les « raisons » en elles-mêmes : ce serait impossible sans voir en même temps l'essence divine : mais cela signifie que ces raisons suprêmes gravent en quelque sorte leur empreinte dans notre esprit ». (De Spir. Creat. a 10. ad 8m.)

Puisque les raisons ne sont pas contemplées en Dieu, sont-elles innées dans notre âme, reflet du soleil divin ? Non pas. Et pour-

tant S. Thomas parle de la connaissance *innée* et naturelle des premiers principes, similitudes de la Vérité incréée. Mais ailleurs, il affirme que toutes nos idées, sans exception aucune, sont *acquises*. Ce qui nous est inné, explique-t-il, c'est notre intellect ; par nature, il saisit l'être ; par nature, en saisissant l'être, il perçoit les premiers principes. Mais pour qu'il agisse, il doit être mis en présence de l'expérience sensible. Ce qui nous est inné, ce n'est donc pas l'idée, mais la puissance de former les idées. Ce qui nous illumine, ce n'est pas la lumière incréée, mais notre intelligence, image de l'Intelligence divine, flambeau allumé au foyer éternel, sceau de la face lumineuse de Dieu sur notre être. Nous voilà bien loin d'une vision des idées, soit en Dieu, soit en notre âme. Et pourtant en beaucoup d'endroits, les termes augustiniens d'illumination et d'innatisme sont conservés religieusement, quoique transposés dans un autre sens.

Il en va de même des exemplaires éternels, qu'Augustin pose dans la substance divine. S. Thomas admet les idées innombrables, mais il précise sa pensée dans des réponses ordinairement très brèves à des objections. Dieu est simple : il n'a qu'une idée, celle de son essence. Comment introduire dès lors en lui une multiplicité quelconque ? Sans doute, l'existence d'une réalité multiple ne devient pas par là pleinement intelligible, mais le mystère est-il éclairci par la fiction d'une multiplicité idéale, inconciliable avec l'absolue simplicité de Dieu ?

Augustin inspire toute la théologie préthomiste. La foi, enseigne le grand évêque, est la condition de la science ; une fois qu'on a donné son adhésion au mystère, on le comprend plus ou moins sans le pénétrer totalement. Qui croit, voit. Ce fidéisme, chose curieuse, mène au rationalisme excessif, comme l'affectivité augustinienne s'entend fort bien avec un rigorisme effrayant. S. Anselme, plus ardent que S. Augustin, prétend prouver par des raisons nécessaires, sans l'autorité de l'Ecriture, ce que la foi révèle de la nature divine, des trois Personnes, de l'impossibilité pour aucun homme d'être sauvé en dehors du Christ. « Si je refusais de *croire* la vérité, s'écrie-t-il, mon *intelligence* me forcerait à la reconnaître ! » La S. Trinité, la création dans le temps sont du domaine de la raison : elles se prouvent, tant pour les Victorins que pour S. Bonaventure. Mais bientôt apparaît en Occident, l'œuvre massive de Maïmonide. A l'évidence de l'existence de Dieu (S. Anselme), s'oppose une doctrine agnostique qui prétend

démontrer l'absolue incapacité de l'esprit humain de saisir quoi que ce soit de positif, de l'essence divine. Que nous sommes loin des prétentions des théologiens Augustiniens! A S. Thomas incombera la tâche délicate de concilier la raison et la foi en leur assignant leurs limites exactes.

Ce n'est pas seulement en matière de spéculation pure, mais surtout dans les questions morales que les médiévaux suivent Augustin. Ici encore distinction théorique et confusion pratique entre la morale naturelle et la morale chrétienne. Le Moyen-Age avant S. Thomas est un ensemble chaotique où seules certaines parties sont ordonnées. Ses prédécesseurs ont l'art des savantes confusions. Leurs œuvres sont de vrais labyrinthes. S'il s'y trouve des lignes générales, elles disparaissent sous la surcharge des questions traitées. Tout s'enchevêtre et se mêle. Les problèmes éternels sont noyés dans les questions enfantines : si Adam n'avait pas péché, y aurait-il eu autant de filles que de garçons ? Aucune lumière dans l'obscurité du plan mais des répétitions à l'infini, des transcriptions d'auteur à auteur. Quand S. Jérôme ou un autre a mal employé un mot, personne ne le corrigera, car, S. Jérôme l'a dit ; et tous de peiner à des explications laborieuses (1). Dans les commentaires sur les Sentences apparaissent des avis personnels d'une subtilité si finement nuancée qu'on les distingue à peine des citations autorisées La terminologie technique est d'une richesse, d'une complication, d'une barbarie à faire frémir. Les distinctions se divisent à l'infini en sous-distinctions. Les raisonnements sont parfois tellement étranges que la sophistique ancienne semble revivre plus vigoureuse que jamais et se dépasser merveilleusement. Souvent les problèmes ne sont traités que sous un aspect, toujours le même, et personne ne songe à retourner la question. Le christianisme expliqué par la philosophie préthomiste s'obscurcit plus qu'il ne s'éclaire.

Thomas paraît. Il connaît toutes les opinions des Sententiaires et des écrivains antérieurs et contemporains, moines, évêques, chanoines, maîtres ambulants et parisiens. Il a lu sans doute les vieux manuscrits conservés à Paris et d'autres qui ont été perdus. Il rejette ce qu'il juge indigne, vieilli, caduc et reprend ce qu'il croit éternel. Il coupe et greffe. Il simplifie et précise ; il corrige, ajoute, supprime. Il ramène à l'unité des vues éparses, il perfectionne et

(1) Allusion à la question de la Syndérèse. Voir D. O. Lottin, dans *Rev. Néo-Scol.* 1926.

équilibre. En morale, par exemple, la vertu peut se définir par rapport à la raison (stoicisme), à la volonté de Dieu (religion chrétienne), au juste milieu (Aristote). Les préthomistes n'ignorent pas ces relations, mais leur attention se concentre sur l'élément subjectif du bien : l'intention morale. Que l'on compare les différentes solutions avec celle de S. Thomas : même Albert le Grand est infiniment surpassé par son disciple.

Comme le dit Grabmann, seule la méthode historico-génétique dégagera toute la signification du Thomisme : mais il faudra lentement, à cette intention, déchiffrer les manuscrits et la pensée de tous les auteurs des XII^e^ et XIII^e^ siècles. Déjà cependant les recherches entreprises permettent de dégager cette conclusion : S. Thomas connaît admirablement son temps et le domine en géant (1).

* * *

S. Thomas réussit-il à unifier tous ces éléments divers ?

La vaste composition élaborée par lui, dit Duhem, se montre à nous comme une marqueterie, où se juxtaposent nettement reconnaissables et distinctes les unes des autres, une multitude de pièces empruntées à toutes les philosophies du paganisme hellénique, du christianisme patristique, de l'islamisme et du judaisme. Le Thomisme n'est pas une doctrine, il est une aspiration et une tendance. Il n'est pas une synthèse, mais un désir de synthèse. « Bien plus, renchérit M. Rougier, qui dit juxtaposition ne signifie pas forcément contradiction, mais Thomas la multiplie dans son impossible tentative de concilier l'inconciliable. » (2).

En est-il bien ainsi ? Il est permis d'en douter.: un jugement plus nuancé s'impose. Evidemment, c'est une erreur de croire que S.Thomas reprend ou continue Aristote : erreur par défaut. L'averroisme semble plus fidèlement que le thomisme développer logiquement les doctrines du Stagirite. Thomas est disciple d'Aristote, comme on dirait Spinoza disciple de Descartes, ou Hegel de Kant. Il s'en inspire mais il l'interprète en métaphysicien. Le système thomiste

(1) Voir surtout les remarquables monographies de D. O. Lottin. (Cfr. *Bibliographie.*)

(2) Rougier. *La Scolastique et le Thomisme.* Introd. Voir la critique de cet ouvrage, au point de vue des renseignements historiques, par P. Théry, o. p., dans *Revue des Jeunes.* Janvier-février 1927. — Duhem. *Le système du Monde.* V. Paris 1915. p. 468-580,

est une métaphysique originale, imparfaite mais unifiée dans ses grandes lignes. Thomas s'assimile et s'incorpore, il repense et fusionne. Il construit « son » système de matériaux extraits de partout. Sa cathédrale a son unité, sa forme, sa beauté, son style propres. Thomas achève le problème grec : il comble les désirs de l'Hellénisme, il change en certitudes de vagues soupçons. Suivant le mot heureux de M. E. Gilson, « le thomisme est une doctrine où l'humanisme exige la foi chrétienne comme garantie de son parfait développement et où le christianisme, à son tour, exige une nature distincte et qu'il vienne parfaire et sauver. » (1)

Le principe suprême de cette unification est l'être.

Quoique S. Thomas se dise et se croie peut-être fidèle disciple d'Aristote, le thomisme n'est pas une simple reprise du naturalisme aristotélicien. Thomas, en artiste, intègre les théories sur le monde et l'âme dans son système, mais là n'est pas son cœur. Il ne recherche pas la nature des choses physiques ; il repense les grandes thèses d'acte et de puissance, de matière et de forme, du premier moteur en fonction non d'une cosmologie mais d'une métaphysique. Son but est de rendre intelligible tout le donné naturel et révélé, à l'aide de quelques principes, les plus simples, les plus généraux, les plus profonds : ceux de l'être. Sa philosophie n'est pas une science du mouvement, c'est une science de l'être.

Evidemment, Thomas ne fait pas de science, au sens moderne : il ne classe pas des phénomènes dans des concepts clairs et utiles, bien que provisoires; sa science est inférieure en ce sens qu'elle ne révèle rien de l'activité des êtres et des lois mathématiques, dans lesquelles on peut l'exprimer. Mais en même temps elle est supérieure car elle ne représente pas les choses en tant qu'elles sont utilisables par l'homme, mais fondamentalement intelligibles par l'esprit. Sans métaphysique de l'être, l'homme peut mesurer, dominer, adapter la nature à ses besoins, mais il ne peut la comprendre en fonction de la loi naturelle de son esprit. Il reste dans le relatif alors que son être clame l'absolu. Il se construit des cadres fragiles et ne sait où les suspendre. Il cherche partout une vision apaisante des choses et ne la trouve nulle part. La métaphysique de l'être, sans livrer l'univers dans son entièreté, en révèle le fond obscur et un qui se manifeste inépuisablement dans la multiplicité observable.

(1) E. Gilson. *S. Thomas d'Aquin. Les moralistes chrétiens* Paris Gabalda 1925. — *L'humanisme de S. Thomas.* Communication au Congrès de Naples 1924.

L'être, pour S. Thomas, est sans limites: il nous dépasse infiniment. Il est, non seulement parce que nous le pensons, mais nous le pensons parce qu'il est. Ce qui s'en révèle trahit le mystère. Mais sa loi est transcendante : elle régit le connu et l'inconnu. En tout ce qui est nous le retrouvons, distinct et différent mais semblable. L'être est l'objet de l'intelligence et le terme de la volonté. Par lui s'éclaire la science, à lui tend l'amour, en lui jouit tout bonheur. C'est dans l'être que vivent, sans changer, les pures lumières des esprits immuables ; c'est dans l'être qu'évolue formidablement l'univers matériel, qui ne connaît pas le repos. Tout ce qui est le reflète et le désire, le subit et l'engendre. L'animal le connaît sans le reconnaître, l'esprit le pénètre et veut le posséder tout entier. Comprendre à fond tout l'être, telle sera la science parfaite. En attendant, nous le voyons, comme l'oiseau de nuit voit le soleil. Sa lumière nous aveugle mais nous savons du moins ce qu'il doit être pour s'accorder avec lui-même.

L'être fait l'unité du thomisme : il en est le fondement ; il est le postulat du réalisme, disent volontiers les anti-thomistes. C'est grâce à lui, en effet, que le thomisme dépasse l'idéalisme, qui prétend imposer à l'univers et à Dieu, le mode imparfait du penser humain, et le rationalisme démodé qui, naivement, croit tout savoir. L'être est la vie interne et spirituelle de la philosophie de S. Thomas. Dieu, l'âme et le corps, l'élan moral et le désir de savoir s'expliquent par l'être : c'est pourquoi on leur découvre quelque chose d'éternel et d'immuable.

De cette affirmation de l'être, dèrive la tendance intellectualiste de S. Thomas. L'intelligence en soi est la faculté de l'être : elle est le sens du réel, et même le sens de la réalité en soi, de Dieu. Elle ne peut donc se contenter de rechercher ce qu'est le sensible ; elle ne peut se repaître aux définitions et aux idées abstraites, mais elle doit épuiser les *choses*, les atteindre dans leur fond intime, d'où résultent les activités ; unifier ces activités diverses dans l'essence, les essences dans la nature visible, celle-ci dans le cosmos universel, en lequel circule la Puissance de Dieu. L'intelligence ne tend pas seulement à connaître l'être par symboles, ni même par concepts analogiques, qui en expriment quelque chose, mais elle veut le pénétrer en lui-même. Une philosophie intégrale de l'être veut posséder complètement, inamissiblement, parfaitement l'ordre réel comme il existe en soi (1).

(1) Rousselot. *L'intellectualisme de S. Thomas*. 1re éd. Paris, Alcan 1908. (passim).

Ambition insensée ? Peut-être. C'est elle qui inspire S. Thomas et qui unifie son système. Mais le maître n'aboutit pas à une philosophie de l'intuition intellectuelle, si ce n'est dans l'autre vie. Son intellectualisme intégral n'est pas terrestre ; son intellectualisme de fait est une philosophie de concepts, pauvre et rigide. Celle-ci est un reflet du réel et rien qu'un reflet ; un portrait vaut mieux que rien, mais il ne remplace pas un être vivant. Et c'est pour cela peut-être que cet intellectualiste désenchanté que devint S. Thomas se plongea au soir de sa vie dans la connaissance suprarationnelle de la mystique. « Tout ce qu'il avait écrit lui semblait de la paille ». Oui, le grain était ailleurs.

IV. TACHES SOLAIRES

L'intellectualisme de S. Thomas dont les tendances dépassent les réalisations est une des causes de l'imperfection de son œuvre. Il faut bien le dire, toute géniale qu'est sa synthèse, elle n'est pas toute parfaite. S'imaginer que chaque ligne y recouvre un monde, que chaque raisonnement y est sacré, que d'avance s'y trouvent réfutés « en forme » Kant et les idéalistes et tous les modernes, serait enfantin. Nier d'autre part au thomisme toute valeur éternelle, en faire un tissu de contradictions, représenter S. Thomas « comme juxtaposant des morceaux divers de figure et de couleur, convaincu qu'ils formeront un harmonieux tableau, une image philosophique du dogme catholique » (1) serait peut-être moins naïf, mais plus injuste.

La vérité est entre les deux extrêmes. Autant il est absurde de ne vouloir considérer dans le thomisme que les défauts, autant il est inutile de fermer les yeux aux déficiences inhérentes à toute œuvre humaine. Dans le système de S. Thomas, tel que nous le livrent les éditions actuelles, il y a des défauts d'inégale importance. Les uns sont généraux et peu graves pour un lecteur averti, les autres très rares mais soulevant des difficultés réelles. Des uns comme des autres il faut tenir compte, sous peine de confondre dans la recherche de la vérité, les cailloux et les pierres précieuses.

D'où viennent ces déficiences? Ce sont celles du temps et de l'auteur. Toute époque et tout homme ont leur façon de penser et de s'exprimer, leur tournure d'esprit et leurs préoccupations propres. S. Thomas est un intellectualiste un peu rigide, qui se laisse parfois emporter, à la suite des Arabes, par le courant des abstractions.

(1) Duhem. *Le système du monde.*

Il exagère l'analyse et précipite la synthèse. Si théoriquement il distingue la physique de la philosophie et celle-ci de la religion, de fait, dans sa systématisation théologique, ces trois différents ordres de connaissance parfois se confondent. Tout le Moyen-Age est préoccupé surtout des problèmes de la science sacrée : la philosophie, pratiquement, n'est cultivée que pour servir la théologie ; de là, la tentation de chercher partout des arguments pour étayer et exprimer le dogme.

A l'époque de S. Thomas, les écoles, bien qu'elles soient sorties du réalisme outré, gardent la tournure dialectique : tout en niant que les idées existent en soi, beaucoup d'auteurs passent des concepts signifiant des êtres de raison à des concepts qui expriment des choses ; ils raisonnent sur des éléments métaphysiques qui existent uniquement dans l'unité indivisible du réel,comme s'ils subsistaient en eux-mêmes. C'est une tradition au Moyen-Age de rejeter aussi peu que possible les autorités et les opinions reçues : le devoir de tout maître qui se respecte, est d'interpréter « pieusement » la parole des Saints. De là,ces essais acrobatiques de concilier des pensées parfois contraires. Enfin, les luttes d'idées et de personnes, dans lesquelles S. Thomas a passé une grande partie de son existence, imposent certaines réticences. La vie tumultueuse de l'université parisienne explique des difficultés d'expression et peut-être des fluctuations de pensée sur des thèses capitales. Il reste que S. Thomas dévie moins que tout autre de la ligne droite, qu'il s'est tracée ; de façon générale ses œuvres accusent un développement régulier vers plus de précision et de fermeté.

* * *

Une première conséquence de l'intellectualisme de S. Thomas est le caractère de froideur, de rigidité, d'appauvrissement, qui heurte tant d'esprits modernes, fascinés par la souple complexité de l'élan vital toujours mouvant. Certes, l'homme dépasse infiniment l'animal par la seule raison ; mais la raison n'est qu'un élément de son être : un système d'abstractions ne peut le satisfaire, il a besoin d'intuitions et de vie. Or, S. Thomas ne considère pour ainsi dire que le côté rationnel de l'activité humaine : il accumule des idées abstraites, les ordonne savamment et jouit de l'édifice qu'il vient de construire. « Il ne désire, dit-il, absolument rien de plus.» (1)

(1) Voir ch. V. § 3. de cet ouvrage.

La science humaine s'édifie avec des concepts abstraits, et l'homme s'en contente, car « il ne désire pas connaître l'individuel ». Chercher des définitions, collectionner des « essences », en déduire les propriétés, voilà l'idéal. Avec Aristote, les Arabes et ses contemporains, S. Thomas n'admet, comme science que la connaissance des essences par les causes. Le rêve du sage est de contempler dans quelques principes généraux, toutes les conclusions, de voir dans la Cause universelle tous les effets, dans l'essence spécifique toutes les propriétés. Peu importent donc au savant les accidents individuels et la contingence des choses matérielles, la science est déductive et générale. — Mais S. Thomas n'est-il pas un observateur très fin ? N'est-il pas un génie inductif ? Sans doute, S. Thomas cherche dans le réel sensible les éléments qui lui permettront de s'élever plus haut, mais il les cherche non en homme de sciences, mais en métaphysicien. Il ignore ce qu'est une loi et ne connaît que des essences. A la suite d'Aristote, il confond la philosophie avec cette autre connaissance qui, plus tard, sera appelée scientifique.

Il serait ridicule de lui en vouloir : autant lui reprocher de n'avoir pas découvert l'Amérique. Mais on ne peut pas ne pas remarquer que les mêmes expressions cachent au Moyen-Age et aux temps modernes des réalités différentes, et que S. Thomas met son idéal dans les abstractions : or, c'est là un appauvrissement de la connaissance humaine.

La recherche des essences le mène à l'analyse la plus minutieuse ; mais l'édification du système suppose en lui un esprit synthétique d'une force peu commune. S. Thomas a le défaut de ses qualités. Quelle perspicacité, par exemple, dans l'analyse du mouvement de l'esprit vers le bien ! L'homme perçoit le bien, en jouit et se sent poussé vers lui. La perception est suivie d'un jugement, c'est l'intention qui se manifeste : la volonté éclairée désire et veut la possession du bien. Puis viennent la réflexion sur les voies à suivre pour arriver au but et le consentement qui l'accompagne. La réflexion est volontaire et le consentement raisonné. Enfin, l'homme choisit tel chemin de préférence à tel autre et met en branle tout son être pour capter l'objet voulu. Toutes ces activités toutefois, où volonté et intelligence se compénètrent, s'unifient dans la réalité et l'opération complexe, que S. Thomas analyse si scrupuleusement, se passe en un instant !

Cependant, l'analyse faite, comment combiner les éléments, si

soigneusement distingués et considérés à part ? Sans doute, il faut reconnaître que S. Thomas examine l'interinfluence des tendances et de la connaissance, des sens et de l'intelligence, mais cette psychologie générale n'est développée qu'en fonction de la morale et dispersée dans une multitude d'articles de la *Somme*. Le thomisme dissèque mieux l'unité du réel qu'il n'embrasse d'un coup d'œil intuitif son entièreté vivante. Il donne, certes, des indications, mais non une doctrine achevée. Il énonce des principes et fait d'intéressantes observations, mais il tire peu de conclusions générales sur les rapports psychiques de la raison et de la sensibilité, de la connaissance et de l'action, de l'individu et de l'Univers. Le « moi » ineffable lui échappe. La « vie », une et souple, faite d'influences innombrables n'est pas envisagée dans sa totalité réelle : de l'homme il ne donne pas une représentation vivante mais une description anatomique minutieuse.

L'analyse n'est pas seulement exagérée quand il s'agit de choses, mais aussi des idées d'autrui. Il y a de la raison en tout, se dit S. Thomas, donc de l'ordre. Comment imaginer que dans les Evangiles et les auteurs sacrés, il n'y ait pas d'unité logique ? Mais lisons S. Paul : y a-t-il auteur plus spontané ? Quel style exubérant, cahoté, plein d'images, elliptique et rapide, s'écoulant en digressions puis revenant avec insistance à une idée profonde. S. Thomas doit-il commenter S. Paul ? Il y fait apparaître des parties régulièrement coupées, des divisions et des sous-divisions longuement réfléchies, bien calculées, arrangées avec soin... à la façon d'une question de la *Somme*. Le sermon du Christ sur la montagne subit le même sort. Des béatitudes par exemple, les unes ont rapport à la vie contemplative, les autres à la vie active ; ces dernières se rattachent aux quatre vertus cardinales. Les définitions lourdes des encyclopédistes du Moyen-Age sont disséquées avec la même logique impitoyable ; voyez ce que devient aux mains de S. Thomas la fameuse énumération des qualités de la loi par Isidore de Séville ! (1) L'histoire de la philosophie est divisée suivant les mêmes procédés : les premiers penseurs s'occupent des choses sensibles ; comme celles-ci sont matérielles et mouvantes et se manifestent par des formes accidentelles, ils n'admettent qu'une substance et une cause: la matière universelle. Les philosophes qui suivent, distingent plus ou moins les formes individuelles et les causes particulières

(1) Voir plus loin, ch. VI. § 4.

des activités sensibles, mais ils sont incapables de s'élever au général. Enfin viennent Platon et Aristote qui perçoivent la nécessité d'une cause première, unique, de tous les êtres particuliers.

Il faut diviser à tout prix, mais aussi unifier : tous les éléments de l'univers, même les monstres, ont leur raison d'être et leur place dans l'ordre cosmique. Il s'agit donc de percevoir comment la multiplicité infinie peut se réduire à l'unité. Il s'agit de reconstruire l'harmonie esthétique du cosmos magnifique (1). Tantôt on découvre réellement la nécessité de telle loi, tantôt on soupçonne la convenance de tel fait. A l'imagination de ce qui pourrait être, se joint la perception de ce qui est. La loi immuable se confond avec l'hypothèse enfantine.

Un principe qui passe pour évident est appliqué à tous les cas, dans toutes les circonstances, même quand le moyen terme manque ou se trouve être insuffisant. L'homme est l'animal le plus parfait: il « doit » donc avoir les sens les plus fins. Mais pourquoi ne vole-t-il pas ? Pourquoi n'a-t-il pas une pelisse naturelle ? Pourquoi n'a-t-il pas l'odorat aussi développé que le chien ? Et S. Thomas de chercher gravement réponse à ces difficultés sérieuses ! (2) La naissance du Christ, dit-il encore, était moralement nécessaire à la beauté du monde : Adam avait été créé *sine viro et femina*, Eve avait été faite *ex viro sine femina* ; le commun des mortels naissent *ex viro et femina*, il était donc naturel que le Christ dût naître *ex femina sine viro* ! « Pour embellir et compléter sa vision du monde, conclut le P. Rousselot, S. Thomas ajoute au certain du très probable, du moins probable, du supposable, du possible : il continuerait s'il pouvait à l'infini. » (3)

Du même besoin de tout ordonner artistiquement, naît le symbolisme médiéval, auquel S. Thomas apporte sa petite offrande, bien modeste en comparaison de celle des grands allégoristes. Les sophistes grecs avaient déjà imaginé que les « mots » devaient signifier les « choses ». Platon et Aristote s'étaient parfois amusés à ces études étymologiques. Le Moyen-Age se jette dans cette voie avec une ardeur extraordinaire. Le grave S. Thomas fait dériver *lex* de « *ligare* » parce que la loi « oblige » et aussi de « *legere* » parce que la loi doit être formulée : elle doit pouvoir se « lire » !

(1) Voir surtout L. Rousselot. *L'intellectualisme de S. Thomas.*
(2) Voir plus loin dans cet ouvrage, ch. V. § 2.
(3) Rousselot, *op. cit.*, p. 157.

Comme tant d'autres, il explique le mot *haereticus* par le grec et le latin : s'il avait su l'hébreu, que n'aurait-il pas dit ! *Haereticus* vient du grec *haireô* et signifie celui qui se *choisit* sa foi ; il dérive aussi du latin *haereo* et convient alors à celui qui s'*attache* obstinément à son propre jugement.

Comme les Alexandrins, les Médiévaux raffolent de symboles et d'allégories. Le symbole est la poésie des œuvres d'art : il est la fleur mystique de la foi. Ce qu'on croit de l'ordre surnaturel, on le découvre matérialisé dans la nature. Dieu a laissé partout son empreinte. L'ordre divin tout entier se manifeste dans les étoiles, dans les fleurs, dans les bêtes. La Sainte Trinité se reflète dans les choses, plus clairement dans l'esprit qui s'intellige et s'aime, tout en restant substantiellement le même. Ici le symbole s'identifie presque avec la chose, le Fils avec l'Intelligence et l'Esprit avec l'Amour. Mais au fond — il faut le reconnaître — S. Thomas, tout en sacrifiant au goût du temps ne se laisse pas prendre à son jeu. « La théologie symbolique, dit-il, n'a pas de valeur démonstrative, mais elle est utile parce qu'elle permet à l'homme de se former une idée de la vérité de la foi et de collectionner des images et des ressemblances vraies. »

De ces premières observations découlent les conclusions suivantes. Lorsque S. Thomas parle d'expérience, d'induction, de science, il désigne des choses, au fond différentes de celles qui nous sont familières. Quand il célèbre la suffisance d'un système bien ordonné de pures abstractions générales, ne le prenons pas à la lettre. Tout en admirant son merveilleux talent d'exposition et son habileté à disséquer le réel, n'oublions pas que la vie n'est pas figée, qu'une parole vivante n'est pas une formule rigide, que l'homme n'est pas une machine dont les pièces se démontent, comme si elles étaient séparables les unes des autres. Ni les divisions savantes des discours d'autrui, ni la multiplication des expressions professorales, des *oportet*, des *necesse*, des *manifestum est*, ne doivent nous donner le change. L'ordonnance artistique de l'œuvre n'est pas la traduction du réel existant. Une formule absolue appelle souvent les corrections disséminées parfois dans les multiples compositions du Saint. Ne prenons pas toujours — comme certains commentateurs l'ont fait — S. Thomas à la lettre : lui-même en serait sans doute le plus étonné, qui n'a pas hésité d'exposer « pie et reverenter » les saints Docteurs.

* * *

Il y a en S. Thomas, pourrait-on dire, une double personnalité, quoiqu'il n'y ait qu'un homme et une seule œuvre. De là ce caractère d'*incertitude*, qui plane sur ses écrits : c'est avec prudence qu'il faut s'y engager. Ils sont divinement clairs, dit-on. Pour de rarissimes privilégiés, peut-être. Mais que de questions obscures noyées dans la pénombre ! Comme S. Thomas hésitant paraît loin du dogmatisme de nombreux commentateurs. Même dans ses doctrines les plus élevées, il mêle le certain et l'incertain, le nécessaire et le convenable. (1)

Ce qui frappe davantage encore et n'est pas sans entraîner de graves conséquences, c'est la confusion fréquente entre l'ordre physique et la métaphysique d'une part, et d'autre part entre la philosophie et la religion.

Théoriquement, les ordres sont bien distincts. Quand S. Thomas traite *ex professo* de la grâce et de la nature, il ne confond pas l'ordre de la foi avec celui de la raison. Tous deux ont leur objet et leurs méthodes propres. Quand il parle de la science de la nature par rapport à la métaphysique,il ne lui accorde que le prix qu'elle vaut. « Les hypothèses des astrologues, dit-il, ne sont pas nécessairement vraies ; en les apportant, ceux-ci paraissent expliquer les faits, et pourtant, on n'est pas obligé de croire qu'ils ont vu juste : peut-être un plan encore inconnu des hommes rend raison de toutes les apparences du monde stellaire » (2. Cœl. 17). Traitant ailleurs de l'astronomie de Ptolémée et d'Hipparque, il ajoute la réflexion sceptique : « Si tamen hoc verum sit » (De Po. q. 6. a 6.) La physique est bien distincte de la foi : si le chrétien est obligé de croire ce que Dieu révèle, il n'est nullement tenu d'admettre telle ou telle doctrine scientifique ou philosophique, fût-elle enseignée par les saints Docteurs. Beaucoup de théories n'ont rien à voir avec la religion « nihil faciunt ad doctrinam fidei, sed sunt penitus physici ». (2) Mais ces déclarations réfléchies n'empêchent pas S. Thomas de raisonner sur les principes les plus élevés de la métaphysique, *comme si* les conceptions physiques du temps étaient absolument prouvées : pratiquement, il mêle souvent les différents ordres de

(1) Rousselot relève des attitudes curieuses à propos de la doctrine de S. Thomas sur Dieu et les Anges, *op. cit.*, pp. 161 et sv.

(2) *Q. de An. a* 8 *ad* 3^{m}. Voir en particulier la *Réponse ad magistrum Joannem de Vercellis.*

connaissance. Ici encore, beaucoup de commentateurs, surtout des siècles passés, se sont engagés dans de fausses directions, en voulant interpréter littéralement le Maître vénéré.

Il est d'abord évident que la métaphysique ancienne entraîne dans son sillon la science : la science médiévale est de fait une explication philosophique des choses. Les mêmes principes valent pour l'ordre de la nature observable et pour la métaphysique. Le principe de causalité, par exemple, est étendu à tout ce qui existe dans l'univers. « Omne quod movetur ab alio movetur » : le corps en mouvement est donc sous l'influence *continue* du corps qui lui a donné la première impulsion, et les sphères supérieures meuvent de façon continue les sphères inférieures. — « Tout ce qui existe imparfaitement sur terre, dit-on encore, doit exister parfaitement à l'état pur, dans un être qui est la raison suffisante des perfections limitées observées. » De là, la croyance que toutes les choses chaudes tirent leur chaleur du soleil, qui est chaud à l'état pur. Pourquoi ces remarques ? Parce que la physique ainsi constituée influe sur la philosophie première : de là dérivent de sérieuses difficultés pour l'exacte compréhension des preuves historiques de l'existence de Dieu et de son activité dans la création. (1)

C'est pour n'avoir pas distingué la physique de l'ontologie, que les scolastiques de la Renaissance entrèrent en conflit avec l'esprit moderne. C'est pour avoir entendu trop littéralement les textes, qu'ils crurent la foi menacée par la découverte des lois scientifiques et du principe d'inertie. Si la physique moderne rejette le principe « Omne quod movetur ab alio movetur », sur quoi baser les preuves de l'existence de Dieu ? Ainsi raisonnèrent les scolastiques de la Renaissance, persuadés cependant de garder l'esprit des Docteurs médiévaux. Comment expliquer leur méprise ? En tout langage humain, Dieu s'exprime par des images. Dans l'aristotélisme, en particulier, l'Acte pur, cause métaphysique, est assimilé au moteur immobile, cause physique du mouvement astral. La cause première est transcendante et en dehors de la création entière, le moteur immobile au contraire est premier de la série des causes subordonnées. A force d'unifier l'ordre total du cosmos, à force d'évoquer les « images » de l'ordre physique, on les confond avec les « réalités » métaphysiques. De là, sans doute, les difficultés du « soleil arrêté par Josué » et de la « prémotion physique » de Dieu dans la création.

(1) Cfr. ch. III § 3 et ch. VI § 1. de cet ouvrage.

La question de la fin dernière soulève un problème plus ardu encore. Pour la tradition chrétienne la vision de Dieu est impossible dans l'ordre purement naturel. Et pourtant l'intellectualisme grec, surtout unifié dans le mysticisme de Plotin, met le bonheur suprême dans la vision du Bien, dans la contemplation stable et désintéressée du divin, dans l'union extatique avec l'Être Premier. S. Thomas subit cette double influence. Distinguant la raison de la foi, il affirme le caractère *surnaturel* du face à face avec Dieu ; admettant d'autre part que l'« intelligence est la faculté de l'être » il est amené à dire que *tout* esprit (1) désire *naturellement* la possession de l'être total. Ni la connaissance abstractive, ni la foi la plus ardente, ni l'intuition de l'univers par l'esprit en lui-même ne peuvent satisfaire cette faim, innée à l'intellect. Or il est impossible, d'après S. Thomas, qu'un désir de la nature soit vain et dirigé vers un objet qu'elle ne peut atteindre. Faut-il dès lors conclure que non seulement la création aspire à l'ordre surnaturel, mais qu'elle est indéterminée et inintelligible sans le don gratuit de Dieu ? Cette conclusion est inadmissible... et la difficulté reste entière (2)

D'autres difficultés surgissent d'habitudes communes à tous les maîtres du Moyen-Age. L'interprétation respectueuse des autorités soulève des problèmes sans nombre. Au juste, quelle est en beaucoup de cas, la réponse de S. Thomas à certaines questions auxquelles Aristote et Augustin, poussés à fond, donnent des solutions contraires ? Pourquoi, cherchant à définir le droit naturel, cache-t-il avec des précautions infinies qu'il préfère les jurisconsultes romains à l'autorité d'Isidore ? (3) Pourquoi ne se débarrasse-t-il pas de ce respect outré qui tantôt le penche vers le gris-noir, tantôt vers le gris-blanc ? Quelqu'un dira peut-être que S. Thomas réussit très souvent à concilier des textes opposés. Personne ne songe à le nier, mais bien souvent aussi la conciliation est toute verbale et les pensées restent autonomes et indépendantes.

(1) Et non seulement l'homme historique, créé *de fait* dans l'ordre surnaturel.

(2) Cfr. parmi les études récentes de ce problème. A. Gardeil. *Le désir naturel de voir Dieu. Rev. Thom.*, sept.-oct. 1926. Mulard. *Désir naturel de connaître et vision béatifique. Rev. Sc. Ph. Théol.*, janv. 1925. Roland-Gosselin. *Le désir du bonheur et l'existence de Dieu. Rev. Sc. Ph. Th.*, avril 1924. J. Maréchal. *Le point de départ de la Métaphysique.* Cahier, v. p. 306 et sv. Rousselot. *L'Intellectualisme de S. Thomas*, pp. 189 et sv. (Voir ici même ch. VI. § 2.)

(3) Cfr. O. Lottin. *Le droit naturel chez S. Thomas et ses prédécesseurs. Eph. théol. Lov.*, juillet 1925, p. 349.

LIBRARY ST. MARY'S COLLEGE

Un moderne s'étonnera de cette conception médiévale de l'humilité scientifique. Il s'étonnera tout autant du développement donné à certains points de doctrine qui n'offrent pour nous qu'un intérêt amoindri. Il faut se rappeler toutefois que chaque époque a ses problèmes, chaque âge sa réflexion. Au XIII^e siècle, on se passionnait pour les questions du commencement du monde, comme on le fera plus tard pour l'infinité du temps et de l'espace. L'unicité de l'intellect pour tout le genre humain présage d'une certaine façon l'idéalisme absolu, suivant lequel les individus ne pensent que par une pensée absolue. L'unité de la forme substantielle dans l'homme pose le problème sur lequel s'acharneront les métaphysiciens du Cartésianisme. Toutes ces questions soulevaient de véritables tempêtes dans les écoles du Moyen-Age. Les idées étaient ballottées dans tous les sens, la condamnation menaçait les moindres incartades.

C'est ce qui explique, même chez S. Thomas, une certaine faiblesse d'expression et de pensée dans ces questions difficiles. Les Averroïstes, par exemple, prétendent démontrer que le monde est éternel et les Augustiniens qu'il a commencé. Sans hésitation, S. Thomas rejette la première thèse hérétique, mais il varie sur la seconde : tantôt il se range de l'avis des Augustiniens, généralement il déclare le problème insoluble. Admettons qu'ici la pensée thomiste se développe normalement et s'arrête à un prudent agnosticisme.

Mais que dire d'une autre thèse, que l'on rencontre dans un ouvrage de polémique contre Siger de Brabant ? Toute forme est de soi illimitée : telle est la doctrine générale de S. Thomas. Cet axiome se présente comme absolument nécessaire. Or, dans le « De Unitate », S. Thomas semble admettre que Dieu pourrait créer une forme pure limitée par elle-même. On dira que S. Thomas raisonne sur une hypothèse qu'il sait irréalisable : le sens du passage serait à peu près le suivant : « Si Dieu, par impossible, créait une forme pure limitée par elle-même, ce que j'avance serait encore vrai». Ne semble-t-il pas étonnant toutefois que S. Thomas accepte de poser même comme hypothèse, la réalisation du contradictoire ? (1) Et cela ne semble-t-il pas concorder avec des faits historiques ? On reprochait à S. Thomas qu'il s'inspirait de thèses averroïstes : cette accusation

(1) Cfr.N. BALTHASAR. *A propos d'un passage controversé « De Unitate »*, *Rev. Néo-Sc.*, nov. 1922., avec références au P. Descoqs.

dut lui être odieuse... D'autre part, John Peckham raconte que S. Thomas, après une dispute très animée, s'était incliné humblement : « Ipse omnes positiones suas, quibus possit imminere correctio, sicut doctor humilis subjecit moderamini Parisiensium magistrorum. » (1) Thomas aurait-il eu de rarissimes moments d'hésitation, bien compréhensibles, tout compte fait, à une époque de luttes si intenses ?

Son attitude dans un certain sens est édifiante, parce qu'elle témoigne d'une rare soumission d'esprit ; elle nous étonne cependant de la part de ce même S. Thomas, qui ose écrire : « Celui qui proclame la vérité peut se défendre contre n'importe qui, fût-ce Dieu lui-même. » Instinctivement, on se pose la question troublante de savoir si S. Thomas lui-même n'était pas absolument certain de ses positions métaphysiques les plus fondamentales...

Que dire d'autre part de raisonnements catégoriques sur des abstractions, présentées comme des idées d'êtres réels ? Toute l'œuvre thomiste trahit la mentalité dialectique et réaliste du Moyen-Age : tout entière, elle crée des difficultés de lecture et d'interprétation. Si l'on voulait s'attacher à la tradition de l'Ecole, on serait amené à croire que dès ses origines, le thomisme a versé dans la confusion du logique et du réel. Que de Scolastiques ont considéré les espèces intentionnelles, les essences, la matière, les formes comme de véritables entités ! (2) Certainement, S. Thomas lui-même a protesté contre la matérialisation des « espèces » et des autres éléments métaphysiques : cependant, il réifie des concepts, beaucoup moins que Platon, et même que les modernes.

Il est évident que pour lui la Grandeur, l'Humanité, l'Évolution créatrice n'existent pas en soi. Mais il lui arrive de parler de l'*essence* comme d'une réalité. Il passe de l'*esse in communi* à l'Etre pur : puisque l'être-en-soi (idée) est illimité, Dieu (réalité) doit être infini. Il subtilise les différents sens du mot *universel* : si la volonté a pour objet le bien universel,elle ne peut tendre qu'à Dieu, qui est le bien universel. (3) Il joint dans le même raisonnement la « *forme* abstraite de la matière » qui n'existe que comme concept et la « forme subsistante » qui est un être spirituel réel :

(1) *Registrum epist.* éd. Martin. III, p. 896. Cfr. Ehrle. *J. Peckam. Zeitschrift für Kath. Theol.*, 1889.

(2) Cajetan proteste contre cette interprétation abusive, mais il admet la *réalité* d'un terme limitatif de l'essence !

(3) Voir plus loin, ch. V. § 4.

des propriétés de l'une, il conclut aux propriétés de l'autre. Il fonde l'altruisme sur la dépendance de l'individu vis à vis de l'*espèce* tout entière : sans doute, l'individu est réel, mais l'espèce est une abstraction. (1) Il raisonne sur la *matière* et sur la forme des choses corporelles, comme s'il s'agissait de réalités distinctes et opposées. Admettons encore que ce sont là des artifices de langage et des expressions elliptiques qui supposent résolus de nombreux problèmes.

Prises dans leur ensemble, les œuvres successives de S. Thomas marquent un progrès constant dans le développement de la pensée, qui se précise et s'affermit. L'expression devient plus exacte, plus rigoureuse ; elle rend un son plus pur. Beaucoup de barbarismes du Commentaire sur les Sentences ne se retrouvent plus dans la Somme. S'agit-il par exemple de la question difficile de la moralité des actes humains, les notions de bien et de mal s'affinent au cours de la carrière du maître. (2) Il en va de même pour la terminologie employée dans l'étude de la béatitude. (3) Un exemple frappant du développement se trouve dans l'histoire philosophique du mot subsistence. Au Commentaire, S. Thomas se trouve aux prises avec le réalisme outré de Boèce : celui-ci admet que les espèces *subsistent* et que les individus *sont*. Subsister et être, au fond, sont synonymes. Boèce affirme donc l'existence des genres et espèces. Or, S. Thomas doit rejeter le réalisme outré et sauver la formule de Boèce. Problème ardu s'il en fut ! Comment faire ?

La même chose *est*, et est *telle*. En tant qu'elle est *telle*, elle se range dans le genre des choses semblables ; en tant qu'elle *est*, elle est l'actualisation de son essence individuelle. Disons qu'elle est substance, en tant qu'elle est concrète, et subsistence, en tant qu'elle se classe dans un genre. Ce qui existe réellement, c'est évidemment la substance concrète. Mais on peut dire aussi bien que les genres « sub-sistent » dans les individus qui « sont ». La bataille est gagnée, mais S. Thomas lui-même dans le *De Potentia*, est honteux de la victoire : il n'essaie plus de sauver Boèce. « Car celui-ci parle suivant l'opinion de Platon, qui s'imaginait à tort que les genres

(1) Influence de l'Aristotélisme, qui n'arrive pas à se purifier entièrement de Platon. Pour le Péripatétisme, l'idée existe éternelle et immuable, dans l'ensemble des individus corruptibles. Voir plus loin, ch. V § 3 et VI § 4.

(2) D. Odon Lottin. *Les éléments de la moralité des actes humains. R. N. Sc.* fév.-août-nov. 1922. févr. 1923.

(3) Mandonnet. *S. Thomas, créateur du Quodlibet. R. S. Ph. Th.*, oct. 1926.

et les espèces étaient des formes séparées subsistantes. Et c'est pourquoi Boèce pouvait les appeler des subsistences ». Comment faudra-t-il entendre désormais ce terme ? Ce qui subsiste, conclut S. Thomas, est ce qui existe par soi, et non en autre chose : la subsistence est synonyme de l'existence d'une substance. (1)

A côté de cette ligne ferme et droite, il y a malheureusement des déviations étranges. Et elles ont rapport à des notions fondamentales.

Prenons par exemple le sens de l'*esse accidentale*. La réalité accidentelle a-t-elle une existence propre ou non ? Les uns défendent la première thèse, les autres la seconde. Et tous deux en appellent à S. Thomas. Celui-ci parle souvent de l'*esse album* dans le sens d'une prédication *logique*. La proposition « Socrate est blanc » exprime l'« être blanc », — être accidentel de Socrate, autre de son être substantiel. Jusqu'ici rien de grave. Mais S. Thomas ne confond-il pas parfois l'être logique avec l'existence réelle ? En tout cas, certains de ses disciples l'ont fait. Souvent lui-même envisage l'accident au point de vue de l'existence *ontologique*, surtout dans ses explications du mystère de l'autel. Tout lecteur non prévenu remarquera que d'après les circonstances, S. Thomas interprète différemment la définition « Accidens est ens entis ». Fait-il de la philosophie ? Il insiste sur le caractère « entis » : l'accident à vrai dire, à parler strictement, n'a pas de réalité subsistante ; il est l'épanouissement de la substance, qui seule existe. Mais S. Thomas fait-il de la théologie ? Il insiste sur « ens », l'accident est une réalité, donc il a son existence, donc il n'est pas contradictoire qu'il *puisse* exister en lui-même...

Il y a chose plus grave. Tout le monde sait que les distinctions d'essence et d'existence, de substance et d'accident sont fondamentales dans le thomisme. Or, dans un écrit que presque tous les historiens contemporains considèrent comme authentique, S. Thomas admet une existence qui n'est ni substantielle ni accidentelle ! Quoique cette chose extraordinaire n'arrive qu'une seule fois, elle est tellement grave que beaucoup de spéculatifs se sont refusé absolument d'admettre l'authenticité de cette œuvre importune. (2)

(1) Nous sommes obligés de simplifier, mais les conclusions nous semblent fermement établies après une étude approfondie.

(2) Tels Mgr L. Janssens et le card. Billot. Il s'agit de la question disputée *De Unione*. Si nous ne nous trompons, la dernière étude importante parue date de 1925. F. Pelster : *La Question De Unione Verbi Incarnati*. Nous avons eu l'occa-

Quoi qu'il en soit, le groupement de ces nombreuses difficultés dont nous ne citons que quelques exemples,nous conduit à une conclusion prudente. Porter un jugement unilatéral sur le thomisme historique est chose impossible. Le système, dans son entité réelle, vivante, concrète est en même temps un et complexe. L'intellectualisme de S. Thomas, source de ses qualités maîtresses,est cause de beaucoup de déficiences. Quoique sainte, son œuvre n'est pas parfaite ; géniale, elle reste humaine. Grandiose en son ensemble et de loin, elle est inégale dans ses parties examinées de près ; éternelle dans ses lignes essentielles, elle s'effrite dans beaucoup de détails. L'esthète y trouve des jouissances incomparables et l'amateur de bibelots peut y découvrir de curieuses antiquités. L'esprit critique y voit un champ immense à exploiter, au point de vue de la philologie et de l'histoire médiévales et le chercheur de vérité y contemple le reflet le plus lumineux de l'Absolu.

S. Thomas est un soleil vivifiant, mais le soleil a des taches. Les lois de son système sont simples et générales comme celles de la nature, mais le système lui-même, comme la nature, est d'une complexité très grande. Que l'on ne prenne pas la clarté verbale pour évidence logique. Le thomisme n'est pas tout entier dans tout ce qu'on en cite et la Vérité éternelle ne jaillit pas de tous ses articles.

Le thomisme a une double valeur. Il a passé comme toutes les choses humaines, et ses ruines sont belles comme celles d'Egypte et de Grèce. Mais il a en lui quelque chose d'éternel, non seulement dans ses tendances, mais dans ses principes unificateurs de la science et de la vie. Il a en lui l'âme immortelle du génie grec et de la perfection chrétienne.

Il en est de cette philosophie comme des êtres vivants. Essentiellement ils restent eux-mêmes, tout en changeant de façon continue. La vie est une lutte, une adaptation au milieu, un approfondissement de l'être. Le thomisme lutte, s'adapte et se creuse. Dans le monde moderne, imbu de criticisme, il doit se justifier. Il se jette d'ailleurs

sion d'étudier cette question dès 1921, et étions arrivé à rejeter l'explication tentée par le P. Mandonnet. (*Ecrits authentiques*, p. 136.) D'autre part les conclusions de Pelster ne nous semblent pas prouvées. Nous ne croyons pas que le *De Unione* ait été composé *après* la *IIIa Pars*. Quant au texte incriminé, il ne peut s'expliquer ni avant ni pendant la composition de la *IIIa*. On peut *prouver*, me semble-t-il, que S.Thomas ne connaît d'autre *esse existentiae substantialis* que *l'esse suppositi*. Pelster affirme que sa thèse « montre avec évidence la fausseté de cette affirmation... » — Avec évidence ? Nous ne le voyons absolument pas !

avec une belle ardeur juvénile dans la bataille des idées et n'en sortira pas vaincu.

Il a en lui la puissance de s'adapter à tous les siècles, à toutes les races, à toutes les circonstances, parce qu'il est fondé sur la nature même de l'homme, sur la raison, qui à des degrés divers, sous des formes différentes, caractérisera toujours et partout l'activité humaine, qu'elle soit primitive ou contemporaine. Le thomisme se creuse, de même qu'une âme d'enfant, par l'expérience et la réflexion se dégage de ses illusions premières — rêves gigantesques et fantaisistes — et développant sa richesse native, atteint l'âge plénier de la virilité.

III.

LES PRINCIPES PRÉSUPPOSÉS A LA VISION DU MONDE

I. LE RÉALISME THOMISTE

Ce serait chose assez difficile que d'exposer la théorie de la connaissance et de la métaphysique de S. Thomas : leurs principes sont présupposés partout et nulle part on ne les trouve systématisés. Le commentaire sur la métaphysique d'Aristote semble à première vue un exposé suivi des principes premiers de S. Thomas, mais quand on y regarde de plus près, on découvre que bien des choses essentielles se trouvent ailleurs mieux exposées. Ne serait-il pas plus facile de rassembler tous les textes épars qui offrent de l'intérêt ? Sans doute, mais tout assemblage de textes est une réduction à l'unité, et la réduction ordinairement se fait d'après une idée directrice qui appartient plus au commentateur de S. Thomas qu'à l'auteur lui-même. Nécessairement d'ailleurs, la philosophie du docteur médiéval se ressent de l'époque et du milieu, si bien que l'exposé *fidèle* de la métaphysique et de la doctrine de la connaissance, telles qu'elles sont présentées par S. Thomas, ne peut se faire sans de très nombreuses allusions à des thèses de physique et de physiologie anciennes. Nous laisserons donc ce point de vue.

D'autre part, le thomisme est tellement vaste, il représente si bien une tradition universelle de l'humanité, il est si riche et si profond, qu'il permet des études d'ensemble sous d'innombrables angles : chacune a son mérite spécial, sa saveur, son originalité, sa vérité. Mais beaucoup sont faites d'un point de vue que S. Thomas n'a probablement jamais deviné. Ces développements d'une pensée morte sont la vie doctrinale qui continue : des rapprochements de textes font apparaître des lumières nouvelles que S. Thomas n'a peut-être pas aperçues. C'est bien la preuve que le thomisme ne se limite pas à la pensée d'un seul, mais qu'il forme un ensemble vivant de traditions auquel tous apportent leur contribution.

Bornons-nous à grouper ici quelques textes qui nous paraissent exprimer l'essence de la doctrine : exposons les principes qui rendent possible la vision du monde, propre à S. Thomas (1). Si la réflexion moderne fait apparaître certaines choses sous un autre jour, nous ne manquerons pas de le signaler. Qu'on veuille bien remarquer d'abord que « la mentalité médiévale est foncièrement étrangère à toute préoccupation critique. Les penseurs du XIII^e siècle travaillaient sur un donné que l'on ne mettait pas en question dans son ensemble. Chacun apportait sa pierre à l'édifice collectif de la science, comme les bonnes gens des communes faisaient pour la cathédrale commencée par leurs pères et que poursuivraient leurs enfants.On ne songeait pas à aller voir à toute heure, si les fondements de la bâtisse étaient fermement assis dans le sol. De là, un contraste complet avec la manière méthodique dont Descartes a le premier pleinement saisi l'essence et dont nous éprouvons aujourd'hui le besoin. Dans leur doctrine, tout se tient, et il n'y a aucun point de départ apparent, aucune entrée; à propos de chaque point de la doctrine, on suppose que tout le reste est admis. » (2)

Il semble cependant d'après certains indices, que l'esprit tranquille de S.Thomas ne se serait pas effarouché outre mesure du problème critique tel que la réflexion moderne le pose. Refuser de considérer les difficultés que soulève une question, c'est partir à l'aventure et ignorer où l'on va. Si le but du vrai philosophe est d'exclure absolument tout doute possible sur la vérité, il doit d'abord considérer à fond et longuement (speculari) toutes les difficultés et leurs causes. C'est la condition suprême de la possession tranquille de la vérité que d'aller jusqu'aux objections les plus fondamentales. Chaque science soulève des doutes sur l'objet dont elle s'occupe en particulier. Quant à la métaphysique, si elle est la science de l'*être*,

(1) Nous nous permettons de répéter que nous n'épuiserons pas du tout le sujet ; rien que le développement du Chapitre III exigerait plusieurs volumes. Ce que l'on pourrait trouver de bon dans le § I se trouve infiniment mieux exposé par M. L. Noël dans ses *Notes* : si l'on juge que nous simplifions trop, en ne parlant pas, par exemple, du jugement comme tel, nous acceptons pour nous-même le reproche. Quant aux § 2 et 3, nous nous plaçons à un point de vue particulier : nous voulons surtout montrer le nerf de la métaphysique thomiste, sans nous arrêter à des développements sur les compositions.

(2) L.Noel. *Notes d'épistémologie Thomiste*, p. 23.Repenser le thomisme en fonction de la critique de Kant est assurément une œuvre admirable. La vérité ne change pas ; si le thomisme est vrai, il doit donc contenir la vérité des autres systèmes et répondre à leurs erreurs. Mais évidemment le Thomisme et le S. Thomas de l'histoire sont deux choses différentes : seul l'esprit est le même.

elle pose le problème de la *vérité* en général et soulève par conséquent le doute universel. « Ad eam pertinet universalis dubitatio de veritate et ideo non particulariter sed simul *universalem dubitationem* prosequitur ». (3 meta 1.)

Ce doute, semble-t-il, ne dure guère longtemps. Aristote, en effet, ainsi le voit S. Thomas, fonde la science sur le sensible. Or, que le monde de l'expérience existe, cela semble absolument évident à S. Thomas : au XIII^e siècle, qui aurait pu comprendre que l'on mît en doute une évidence de ce genre ? Quand nous connaissons, ce sont bien des choses et non des représentations que nous connaissons. Affirmer que nous ne pouvons connaître que des représentations, c'est nier que les sciences portent sur la réalité objective — et cela, un maître du XIII^e siècle ne le comprend pas. C'est, chose plus grave, nier le principe de contradiction et dire que deux aspects proposés peuvent s'affirmer d'une même chose. En effet, si nous ne connaissons que notre représentation du moment, notre jugement ne peut porter que sur elle. Mais dans ce cas, tout jugement est vrai. Tel est affecté d'une façon, tel autre est affecté d'une autre : chacun en affirmant sa représentation est dans le vrai. Tous ont raison et tous se trompent : impossible d'affirmer encore quoi que ce soit d'une même chose. (I. 85, 2.)

S. Thomas se rend donc compte des conséquences absurdes du phénoménisme absolu.Mais nous démontre-t-il qu'il existe des choses en dehors de la conscience ? Soupçonne-t-il le véritable problème de la connaissance ? Oui ou non, connaissons-nous une réalité qui existe en soi, indépendante de la pensée ? La question pour S. Thomas ne se pose pas de cette façon. A côté de propositions qui semblent contemporaines de Descartes et de Kant, paraissent ordinairement des principes qui semblent du plus pur dogmatisme.

D'une part, S. Thomas affirme que la vérité gît dans la conscience, plus exactement dans l'intelligence. « Elle se découvre, dit-il, lorsque l'intelligence se replie sur elle-même, se réfléchit dans son activité propre et prend conscience non seulement de celle-ci mais de sa relation à l'objet ». C'est donc de la conscience qu'il faut partir. De la conscience personne ne peut douter. Mais ce qui se trouve dans la conscience sont les représentations : le problème de la vérité se pose donc non au sujet des choses, mais au sujet du rapport entre les idées...

D'autre part, S. Thomas continue tranquillement : « La relation de l'intelligence à la chose se découvre grâce à la connaissance réfléchie

de l'activité intellectuelle ; celle-ci ne peut se connaître que par la nature même du principe actif de la pensée, *nature suivant laquelle la pensée se conforme nécessairement aux choses* » (I De Ver. 9.) Nous croyions S. Thomas occupé à poser le problème de la « Critique de la Raison pure » et voici qu'il nous replonge dans le sommeil du dogmatisme le plus profond. Qui nous permet d'affirmer que c'est la nature même de l'intelligence de se conformer aux choses ? Nous voilà revenus à l'affirmation initiale : il est évident que le monde sensible existe en dehors de nous : ce qui plus est, il est évident que nous le connaissons tel qu'il est, puisque nous sommes ainsi faits que nos facultés correspondent au réel. Comment soutenir pareille théorie ?

La réponse de S. Thomas nous ramène d'un coup par delà le Kantisme dans la psychologie contemporaine. La réalité du monde extérieur ne se démontre pas, elle se montre. Il suffit, pour qu'on la voie, de se placer au centre de la conscience et d'analyser jusque dans ses derniers éléments l'activité de la connaissance. Un être sait qu'il vit, parce qu'il vit ; qu'il est conscient, parce qu'il est conscient, qu'il connaît des choses parce que cela lui est évident. S. Thomas est réaliste, non de foi mais de conviction philosophique ; il ne dogmatise pas, il examine ; ce n'est pas un réaliste naïf, mais un réaliste critique. « Prenez conscience de l'acte de connaissance — nous semble-t-il dire — vous savez que vous êtes des êtres connaissants, non pas parce que vous pénétrez intuitivement et entièrement votre *essence* spirituelle, mais parce que vous vivez certaines *activités* : ces activités elles-mêmes ne deviennent conscientes que spécifiées par un *objet*. » La condition première de toute connaissance est donc l'objet : autre chose est de penser une pierre, autre chose de penser que je pense une pierre. « Ce qui est connu avant tout, c'est la *chose* ; puis après réflexion sur soi-même, l'*acte* par lequel est connue la chose, et en troisième lieu à travers l'acte, la *nature* intellectuelle elle-même» (I. 87. a 3. ad 2^{m}). Ce qui est vrai pour tout acte de connaître isolé est vrai pour la vie consciente tout entière : l'enfant vit tout entier dans les *choses*, le jeune homme se replie sur *lui-même*, l'homme parfait se connaît lui-même dans sa *force*, après s'être analysé lui-même et mesuré aux choses. Partout l'objet prime.

Comment connaissons-nous l'objet ? Cette question ne doit pas se poser en ce moment ; ce qu'il faut savoir, c'est *ce que* nous connaissons, des représentations ou des choses. Sans doute, la connaissance

de la chose suppose une opération vitale, une activité commune à la conscience et à l'objet connu (1). Mais l'explication de l'activité psychique, grâce à certains principes de métaphysique, est absolument indépendante de l'affirmation initiale : nous connaissons des choses. C'est ici le point de départ du réalisme thomiste ; réalisme qui ne nie pas le problème de la vérité, qui ne le fuit pas, qui ne le résout pas par une affirmation dogmatique, mais qui tranquillement le pose à l'intérieur de la conscience et croit le résoudre par l'analyse de l'acte de connaître. Sans chose, pas de connaissance : la *chose* est condition dernière de la *pensée* (2) et l'*intelligence* ne se conçoit que comme une relation à l'*être*.

Au point de vue psychologique, nous connaissons la chose par un processus très compliqué : étant en puissance,dira S. Thomas, nous devons être déterminés à l'acte par une cause. Il parlera donc en psychologie métaphysique d'intermédiaires. Mais au point de vue de la connaissance comme faculté appréhensive du réel, pas n'est besoin de parler d'intermédiaires. Ce que nous connaissons, c'est l'objet directement, *immédiatement*. S. Thomas lui-même emploie le terme : « Pour connaître, il faut évidemment un moyen qui nous permette de voir : soit la *lumière* de l'intellect agent ; il faut en second lieu une détermination de notre intelligence par la chose : un *aspect*, grâce auquel nous voyons l'objet, doit apparaître dans la conscience. Mais ces deux conditions de la connaissance. la lumière de l'esprit et de l'aspect déterminant de la chose, rendent-ils la connaissance médiate ? Nullement, c'est *immédiatement* que l'on voit par exemple une pierre, quoique ce soit grâce à la lumière interne et à l'aspect déterminant que l'on puisse voir. La vue, en effet, ne se porte pas sur ces conditions de la connaissance, comme si elles-mêmes étaient des choses visibles, mais à travers ces intermédiaires, grâce à ces conditions, elle se porte *immédiatement* sur la chose visible qui est en dehors de l'œil » (3). Concevoir ce qu'est une chose qui existe indépendamment de la conscience, soit un homme ou une pierre, c'est donc connaître cette chose immédiatement (4).

N'y a-t-il pas équivoque dans cette doctrine ? Puisque nous connaissons des « choses » et non des « représentations » devons-nous

(1) Voir plus loin, §. IV. § 4 et V. § 3.
(2) Condition inconditionnée dans l'ordre de la connaissance.
(3) *Quodlibet* 7 a. 1.
(4) I. *De Po.*, a. 1, *ad* 16^{m}.

admettre que tout ce qui « paraît » dans la conscience est « réel » ? Sans doute, puisque la connaissance est précisément la saisie de l'autre que soi. Mais le monde extérieur ? L'extériorité est une image spatiale et les choses sont justement conscientes dans la mesure même qu'elles sont immatérielles, donc absolument soustraites à l'espace et au temps.

Tout ce que nous connaissons est aspect du réel, mais le réel a des aspects divers, les uns plus profonds que les autres, les uns par rapport à telle faculté, les autres par rapport à telle autre. « La pomme, par exemple, pour l'œil est une certaine couleur, pour l'odorat, un certain parfum. Aucun organe ne saisit la chose dans son entièreté : il faudrait la créer, comme Dieu, pour la connaître adéquatement. Que la pomme soit connue comme couleur sans odeur par l'œil, cela ne vient pas du réel infiniment complexe, mais du fait accidentel qu'un seul sens ne saisit pas tous les aspects sensibles. Il est cependant évident que la couleur est un aspect réel de la pomme, mais un aspect entre beaucoup d'autres, isolé par l'œil. De même, quand l'intelligence saisit une chose, elle perçoit ce qu'est cette chose de façon abstraite et universelle. L'aspect intellectuel de la pomme, comme essence, est aussi réel que l'aspect coloré, mais le fait que la pomme soit connue comme une essence abstraite et universelle, donc appauvrie, est le fait accidentel de l'opération intellectuelle. » (I. 85. a. 2 ad 2^{m}). En soi, une infinité d'aspects sont possibles, sensibles et intellectuels : les uns directement perçus par les sens, les autres par l'intermédiaire d'instruments scientifiques ; tous manifestent le réel vraiment, mais aucun adéquatement.

Sur ces principes se greffent et la théorie des sciences et celle de l'erreur. Les aspects en eux-mêmes sont indifférents au vrai et au faux. Dans la saisie d'un aspect, dit S. Thomas, l'erreur est impossible et la question de vérité ne se pose même pas. L'aspect d'une chose, dans telles circonstances, pour telle faculté, est tel nécessairement, infailliblement. C'est pourquoi, l'intelligence en appréhendant « ce que sont les choses » ne se trompe jamais, de même que la vue en voyant tel objet sous telle couleur, est toujours dans le vrai et le réel. « Dans l'intellection des quiddités simples, aucune erreur n'est possible. Car ou bien, elles ne sont absolument pas appréhendées et nous n'en savons rien, ou bien nous les connaissons, telles qu'elles sont. » (I. 58. a 5).

L'erreur n'est possible que dans le jugement, parce que le réel

est infiniment complexe ; elle résulte d'une fausse attribution qui, elle-même, devient possible grâce à la variété innombrable des aspects sous lesquels se présentent à nous les choses. Si l'homme n'avait qu'un sens et le réel un seul aspect, il est évident qu'il n'y aurait jamais d'erreur ; de même si l'esprit connaissait tous les aspects des choses, il ne se tromperait jamais. Mais l'homme est composé, le réel est inépuisable, la connaissance est limitée à des aspects déterminés et entraînée dans le temps. Pour les sens, les choses se présentent diversément ; par la mémoire et l'imagination, l'homme combine les aspects, garde les uns, oublie les autres, tantôt de façon complète, tantôt de façon vague. De plus, l'esprit ne se porte pas seulement sur l'*objet* existant indépendamment de la conscience, mais aussi sur l'*activité* interne par lequel il connaît cet objet. Ici apparaît l'opposition entre l'aspect sous lequel la chose extérieure se révèle et l'aspect immanent que la conscience s'assimile. Très imparfaitement nous dirions l'opposition entre l'« objet » et sa « représentation » ; avec plus d'exactitude, nous pourrions dire l'opposition entre l'aspect inconscient que l'objet imprime en notre puissance et grâce auquel nous connaissons la *chose* elle-même, et l'*aspect conscient* que nous nous exprimons à nous-mêmes, sous l'actuation du premier.

Si nous jugeons, au moment de l'intuition, nous identifions les deux aspects et l'erreur est à peu près impossible, puisque tous deux sont immédiatement présents au même instant. Ce jugement premier qui explicite la saisie de l'objet se confond presque avec elle et n'est pour ainsi dire pas menacé par l'erreur (3). Mais la vie humaine est mouvement : la distance entre l'« objet » et la « représentation » s'accroît, l'attention se porte sur d'autres aspects qui se multiplient sans cesse : l'un n'implique pas l'autre, et l'homme, par le jugement, les relie entre eux, en tant qu'ils sont les aspects divers d'une seule et même chose. Qu'il se précipite, qu'il généralise, qu'il confonde un aspect particulier avec un aspect total, qu'il en oublie, qu'il ne distingue pas l'aspect sensoriel de l'image et l'erreur l'assaille de tous côtés. C'est ainsi que se justifie, en dernière analyse, la formule aristotélicienne : « Exprimer le vrai, c'est dire ce qui est ; se tromper, c'est dire ce qui n'est pas ».

(1) Remarquer que ce jugement premier réalise les conditions énoncées I Ver. 3 c. « Ibi primo invenitur ratio veritatis in intellectu, ubi primo intellectus incipit aliquid *proprium* habere, quod res extra animam non habet, sed aliquid ei correspondens inter quæ adæquatio attendi potest. »

II. L'ÊTRE ET LES COMPOSITIONS MÉTAPHYSIQUES.

Parmi tous les aspects sous lesquels les choses se présentent à la conscience, il y en a un qui est fondamental : l'aspect intelligible de l'être. A la vue toute chose se manifeste comme couleur ; à l'ouïe, comme son ; à l'odorat, comme odeur : diversité nombreuse suivant la multitude des sens. Pour l'intelligence, tous les aspects se réduisent à l'être : couleurs, sons, odeurs sont « quelque chose » et « sont ». Tout est de l'« être » pour l'esprit qui connaît. Rien n'est saisi par lui que sous l'aspect d'« être », tout est forme ou manifestation d'être.

Il y a des aspects sensibles qui tous peuvent se ranger sous l'aspect commun « couleur », mais ils excluent l'aspect « son » ; d'innombrables aspects peuvent être unifiés sous l'idée commune « qualité » mais celle-ci s'oppose à la « substance » et à la « quantité. » Tous les genres, au contraire, sont des modes d'être et l'être lui-même n'est pas un genre suprême. Dans le genre, en effet, se distinguent les espèces grâce à des différences qui s'ajoutent à la détermination générique et qui, par conséquent, sont autres qu'elle ; dans l'être les différences sont encore de l'être : à l'être rien ne peut être ajouté qui ne soit de l'être.C'est pourquoi l'être ne s'appliquant pas à telle ou telle catégorie de choses, mais absolument à tout ce qui est, est appelé *transcendental* : il est ce qui embrasse et contient tout, l'infinité qui attire l'intelligence.

Ce concept d'être qui recouvre toute réalité, cet aspect fondamental et universel de toutes choses est *analogue*. S. Thomas ne s'arrête pas à une démonstration à priori des déterminations internes de l'être. Sans doute il aurait pu retrouver les voies difficiles de la

dialectique platonicienne et démontrer qu'à priori le concept d'être n'exclut ni l'unité ni la multiplicité ; il aurait pu opposer à priori dans l'être, l'être en soi et l'être par participation, le nécessaire « anhypothétique » et le contingent conditionné ; il aurait pu, par cette voie, démontrer que des formes innombrables d'êtres sont possibles, exprimant l'être de manières infiniment variées. Mais S. Thomas, fidèle à son réalisme se contente de faire le bilan de l'expérience. Or, tout ce qui se présente à la conscience est de l'être, mais non point de la même façon : le mouvement est de l'être, il est quelque chose, mais le mouvement et l'objet qui se meut ne sont pas « être » de la même manière.

Supposons que les choses soient totalement diverses, comment pourrions-nous encore les connaître par l'intelligence ? Nous devrions avoir autant de facultés qu'il y aurait de choses ou d'aspects, et même alors, il nous serait impossible de ramener cette diversité à l'unité de la science. Une pluralité qui ne serait que pluralité serait un chaos inintelligible. Il faut donc admettre, à moins de nier toute intelligence, une et la même, et toute possibilité de science que dans les choses gît une raison commune, unique, grâce à laquelle toutes sont intelligibles. Dirons-nous par conséquent qu'elles sont univoques c'est-à-dire qu'elles sont toutes de façon absolument identique ? Cela encore est impossible : qui ne voit en effet, que l'homme et la vertu, tout en étant de l'être, ne sont pas de la même façon ? L'homme est, la vertu est, mais l'homme existe en lui-même, et la vertu ne peut être qu'inhérente à un sujet humain. Sans doute, les genres sont univoques : toutes les substances limitées existent de la même façon, toutes les qualités de même espèce de même, mais l'être attribué aux substances et aux accidents est analogue. Il est commun aux deux — et c'est grâce à cela que les deux sont intelligibles — mais il exprime des rapports divers à une même idée. C'est pourquoi, s'il existe un être par soi, acte pur, et des êtres contingents, ils doivent nécessairement, communier à l'être, sinon ils seraient inintelligibles et n'existeraient pas, mais ils doivent communier à lui chacun à sa façon. L'être pur, étant absolument simple, ne peut exister de la même manière que l'être composé : si les deux sont vivants, autre sera la vie de l'absolument simple, autre celle du composé. Un trait commun cependant subsistera, pour autant que la vie est une forme intelligible de l'être (1).

(1) Cajetan, en particulier, développera admirablement la doctrine de l'analogie.

Tout ce qui apparaît dans la conscience, tout ce qui existe dans la réalité est de l'être : l'être est transcendental et analogique : il est aussi *objectif et nécessaire.* A supposer, par impossible, que nous ne connaîtrions que des apparences, ces apparences, en tant que telles seraient quelque chose, donc de l'être, et nous devrions conclure que l'être est. A supposer qu'à tous les concepts que nous puissions former, rien ne corresponde, il restera toujours que le « concept » d'être recouvre la « réalité » d'être. A l'idée correspond nécessairement ici la chose. Peu importe, au seuil de la métaphysique, qu'il existe des esprits et des corps. S'il n'y a que de l'esprit, l'esprit réel est le contenu de l'idée d'être ; s'il n'y a que des purs phénomènes, ceux-ci sont encore de l'être. Il est donc impensable et réellement impossible, dit S. Thomas, qu'il n'existe rien, que le non-être ait jamais été.

La moindre saisie d'être, implique dans cette saisie la perception intellectuelle de l'absolue nécessité de l'être. Imaginons que nous ne percevions que des représentations, celles-ci doivent être rattachées à un absolu : nous ne saurions les penser autrement. S'il existe quelque chose, quoi que ce soit, il y a toujours eu quelque chose. Tout être ou bien est l'absolu ou bien se rattache à l'absolu : dans tout être nous voyons se réfléchir l'éternel et l'infini. « Impossibile est, proclame S. Thomas, aliquando nihil fuisse » (10 Ver. a. 12 ad 8^{m}). Et Bossuet de traduire cette vérité dans la formule élégante : « Si, à un moment donné, rien ne fut, éternellement rien ne sera ».

Dans tout être réel nous apercevons donc un rapport à ce qui est absolument : l'être a sa raison d'être en lui-même : il ne peut pas ne pas être. Si, par conséquent, un être se manifeste à nous qui s'évanouit dès qu'il paraît, et ne rend pas raison de son être, il ne peut nous être intelligible que par un rapport nécessaire à l'Absolu qui se justifie par lui-même. Et de là, les expressions nombreuses de S. Thomas : « Qu'il y ait du Vrai, que l'être en général soit, cela est évident à tous, encore que cette connaissance soit indistincte et son objet vaguement déterminé. — L'être en lui-même ne peut ni naître ni mourir, il est nécessaire par lui-même. — Bien plus, notre nature est pénétrée de la connaissance de Dieu sous le concept vague et confus de l'être en général. Dieu, en effet, n'est-il pas cet absolu dont nous percevons vaguement l'absolue nécessité ? »

Et voici que de cette perception du nécessaire nous remontons au transcendental et à l'analogie. Autrement, en effet, sera l'Etre qui se justifie par soi-même, et autrement l'être qui s'explique par l'Absolu : dans le concept de l'être en général, se devine l'ordre

analogique. Si, d'autre part, dans n'importe quel être, nous saisissons par l'esprit, le nécessairement nécessaire, celui-ci déborde infiniment notre perception claire des objets clairement déterminés. Au-delà de ce que nous appréhendons, s'étend dans l'être en soi un Infini de possibilités, dont l'essence éblouissante dépasse toutes nos conceptions.

L'homme perçoit tout cela confusément dans le premier acte de son intelligence. Tout est vague, confus, indistinct dans ce premier regard sur le monde intelligible, comme d'ailleurs aussi dans la première vision de l'univers sensible. De même que l'expérience sensible s'édifie par une division de la masse confuse primitivement donnée, ainsi l'ordre des idées métaphysiques s'élabore par un morcellement interne de l'être. « Notre esprit, dit S. Thomas, progresse de la puissance à l'acte : avant de connaître distinctement, il a d'abord des connaissances confuses » (I Phys. 1). Il marche vers plus de clarté, mais cette marche se fait à l'intérieur de l'être : la métaphysique analyse et n'ajoute rien ; l'être se détermine du dedans, puisque rien ne peut lui être ajouté qui ne soit de l'être. Puisque l'esprit de l'homme ne voit pas intuitivement l'ordre total de l'être, puisqu'il n'embrasse pas d'un seul coup d'œil la Cause éternelle et les effets innombrables, puisqu'il ne pénètre pas l'essence des choses qui sont, il monte vers la vérité en multipliant des idées de plus en plus claires, en accumulant des jugements de plus en plus précis, en unifiant des raisonnements qui se succèdent. La métaphysique est une science, donc un acheminement ; son objet, c'est l'être, son instrument, le jugement le plus universel et le plus simple porté sur l'être ; son idéal d'expliciter l'être ou de ramener tout à lui. « L'être est ce que l'intelligence saisit comme l'objet le plus connu ; c'est à l'être qu'elle réduit toutes les autres connaissances » (I. Ver. 1).

* * *

Mais comment ? A la lumière d'un principe absolument évident, « fondé sur la connaissance de l'être et de tout ce qui lui appartient » (II. C. G. 83). Ce principe est le jugement de tous les jugements, l'expression de l'essence même de l'esprit percevant l'être et se l'affirmant : « Impossible que les contradictoires soient vraies sous le même rapport ; impossible que l'être et le non-être soient absolument la même chose. » C'est grâce à ce principe que s'élève l'ordre

de la pensée, que se pénètre l'ordre de l'être, que sont possibles les sciences : en lui se fonde tout. (1)

Puisqu'il est fondé lui-même sur l'être, il doit être transcendental comme lui. Puisque tous les esprits essentiellement connaissent l'être en tant qu'être, le principe de contradiction est leur loi commune et analogique. Dieu, étant l'Etre pur, s'oppose par essence à ce qui n'est pas : son activité est d'être, il est une affirmation subsistante, l'identité indivisible de l'Etre-Intelligence, du Sujet-Objet infinis. Il se pense et ne peut penser que l'être qu'Il est. L'ange à sa façon perçoit dans sa propre nature, un reflet de Dieu, Créateur de l'univers : il a une intuition plus ou moins étendue et profonde de ce qui est : puisque le néant est un vide d'être, il apparaît à lui aussi vide de l'intelligibilité. Quant au dernier des esprits, l'homme, plongé dans la matière, il ne découvre le monde intelligible qu'à travers le monde corporel : en lui rayonne de très loin la lumière divine. Intelligent, il perçoit l'être en général ; raisonnable, il l'oppose au néant, non pas en se posant soi-même, comme Dieu, ni en percevant en lui-même comme l'ange, l'ordre universel, mais en affirmant dans le jugement l'identité de deux aspects imparfaits de l'être en général.

Le principe de contradiction reste cependant en dernière analyse un reflet de l'intelligence divine, une impression de l'Esprit absolu en nous, et c'est pourquoi S. Thomas ose affirmer en ce Moyen-Age où tant de confusion règne dans les esprits, que Dieu ne saurait créer ce que l'homme conçoit comme contradictoire. Puisque la loi de l'intelligence pensant l'être est la même pour tous les esprits, la conclusion de S. Thomas apparaît comme nécessaire.

On pourrait ici se demander *comment* l'esprit arrive à la saisie de l'être ? Quelles sont les conditions préalables qu'il doit réaliser avant d'aboutir à cette appréhension ? A quel degré de perfection doivent être arrivés l'organisme physique et l'expérience sensible pour que l'idée d'être puisse percer la nuit ? Ces questions sont d'ordre psychologique et ne touchent pas à la valeur intrinsèque de l'être. D'ordre psychologique aussi serait le problème de l'origine du principe de causalité et celui de la formation successive des concepts métaphysiques. Le principe de substance, par exemple, suppose-t-il le principe d'identité ? Ce qui semble plus important à S. Thomas,

(1) Nous ne parlons pas du principe d'identité, parce que S. Thomas n'en parle pas comme du principe absolument premier.

c'est la question de valeur : tous les principes doivent être rattachés métaphysiquement à l'être, parce que l'être est le fondement absolument nécessaire, inconditionné, absolu de toute connaissance et de toute réalité. La perception de l'être et le jugement porté sur lui vont d'ailleurs ensemble : peu importe, au fond, leur succession psychologique, qui, peut-être, ne sera jamais vérifiée.

Le fondement de toute connaissance intellectuelle est donc l'être, objet de l'intelligence. Dire que l'être est ce qu'il est et n'est pas ce qu'il n'est pas, c'est énoncer le principe de contradiction. C'est dire, en d'autres termes, que le même être ne peut, sous le même rapport, être et n'être pas, être tel et ne l'être pas. C'est de ce principe, dit S. Thomas, que l'on tire toute science. Mais comment ? Certes, il n'est pas la source de la connaissance : cette source est l'être, mais il en est l'instrument. Sans être de l'or, il est la pierre de touche qui l'éprouve. L'emploi du principe de contradiction est la méthode essentielle de la métaphysique thomiste. Admettez la primauté de l'être et l'objectivité du principe de contradiction comme loi de la pensée et de l'être, et vous devez admettre toute la série des thèses de S. Thomas. Ce principe est vraiment le nerf de sa pensée. Toute la métaphysique est bâtie sur le schème suivant : comme fondement nécessaire de tout, il faut poser que l'être soit ; il ne peut ni commencer ni finir, il ne peut pas ne pas être, il est tout ce qui n'est pas contradictoire. — Rechercher les conditions nécessaires auxquelles doivent obéir les formes d'être sous peine d'être contradictoires, c'est construire toute l'ontologie. Si les êtres se meuvent, dirait S. Thomas, ils sont inintelligibles si on ne les ramène à l'être, et contradictoires, s'ils ne sont pas composés de puissance et d'acte ; si des choses existent qui ne sont pas l'Etre pur, elles sont contradictoires, si elles ne se composent pas d'essence et d'existence. Quant à l'affirmation positive du mouvement et de la créature, c'est par une induction au sens thomiste, c'est-à-dire par un appel à l'expérience totale, sensible et intellectuelle qu'on y conclut. La construction métaphysique totale implique donc la synthèse de l'affirmation du réel sensible avec la détermination des conditions de non-contradiction.

Quand on voit S. Thomas faire usage de cette méthode sans en faire la théorie, on pense, qu'on le veuille ou non, à une autre métaphysique intellectualiste, basée elle-aussi sur un certain emploi du principe de contradiction. Pour Hegel, ce qui prime, c'est l'Esprit : il y a de l'Esprit, il est impossible que l'Esprit ne soit pas et ne pense

pas. Réalité et esprit sont même chose : la pensée se développe donc avec le monde suivant le même rythme. Or, la marche dialectique se fait suivant le principe de contradiction : la pensée progresse par opposition : une idée pensée appelle par le fait même de sa position l'idée contradictoire ou contraire. Mais, puisque penser c'est se mouvoir, les contradictoires se résolvent sans cesse dans l'identité du « réel », pur devenir ; l'un aspect s'évanouit continuellement dans l'aspect contraire : l'être-esprit est essentiellement changement : le réel et la pensée se fondent non sur l'inconcevabilité mais sur l'identité des contradictoires.

Aristote et S. Thomas remarquent comme Hegel, que l'esprit avance par affirmations et négations (1),que l'idée d'être évoque celle du néant, mais ils nient absolument que les contradictoires puissent s'identifier dans l'être. L'être changeant ne peut s'expliquer que par deux principes opposés : la réalité est essentiellement composée : l'évolution n'est intelligible que par le conditionnement réciproque de l'être et d'un non-être relatif. Mais il est impossible, déclare S. Thomas, que l'être et le non-être soient la même chose *sous le même rapport*. Affirmer cela,c'est nier l'intelligence, car c'est détruire le réel : c'est affirmer le non-être absolu. Le mouvement, sans doute, ne peut se concevoir que par l'*unité* de l'être et du non-être, non par leur *identité*. Etre et non-être (2) sont deux aspects d'une même évolution réelle, qui sans eux ne peut *se penser* et s'exprimer en termes intelligibles. Mieux que cela, ils sont les deux principes réels du changement qui sans eux ne pourrait *être*.

Nous voilà ramenés de l'idéalisme le plus absolu à un réalisme non moins radical ! Le principe de contradiction n'est pas seulement logique, il ne régit pas seulement l'ordre idéal, mais aussi l'ordre réel: il est ontologique.

N'est-ce pas là « le postulat fondamental du thomisme » ? Sans doute, de la pensée on ne peut passer à l'être : penser un cheval n'est pas le créer ; penser Dieu ne signifie pas saisir son existence. Mais il s'agit ici de l'être en général : ici l'idée correspond nécessairement au réel : l'existence de l'être s'impose à l'esprit, dès qu'il pense. Non pas l'existence de Dieu, claîrement conçu, mais celle d'une réalité vaguement devinée comme ne pouvant pas ne pas être. Cette réalité-là, qui comprend tout, l'esprit l'affirme, il l'oppose au néant,

(1) Voir plus loin, page 138.
(2) Non-être, dans le sens de puissance.

au contradictoire, à l'impossible, il *voit* qu'elle ne peut pas être et ne pas être en même temps et sous le même rapport. Les premiers jugements affirment cette vérité ; ils impliquent non seulement que l'esprit doit affirmer l'inconcevabilité des contradictoires pour rester d'accord avec soi-même, mais encore que dans l'être réel, les contradictoires *être* et *n'être pas* ne peuvent s'identifier. Ils s'identifient dans le devenir, dit Hegel. Le devenir comme devenir est inintelligible, réplique S. Thomas : ce qui devient, est : en tant qu'il *est*, il ne peut être *non-être*.

* * *

C'est du devenir ou du mouvement que la pensée aristotélicienne s'élève. Tout être qui change de n'importe quelle manière, qu'il se transforme complètement, naisse ou meure, qu'il s'accroisse ou s'altère, qu'il agisse en se déterminant accidentellement, doit être intrinsèquement composé d'acte et de puissance et s'expliquer par l'influence d'un autre être en acte, *sous peine d'être contradictoire*. Bien que suggérée par l'expérience, la thèse est métaphysique : acte et puissance sont des notions qui s'appliquent analogiquement à l'être total, qui ne sont pas obtenues par une méthode d'observation scientifique, mais qui impliquent l'application de la loi même de la pensée et de l'être au mouvement possible.

L'eau froide, dit S. Thomas, en prenant l'exemple le premier venu, est froide ; l'eau chaude est chaude. Ces deux jugements expriment bien qu'une chose *est ce qu'elle est*, mais non point qu'elle *devient ce qu'elle n'était pas*. Dire, en effet, que l'eau froide devient chaude, c'est dire qu'elle n'est plus *que* froide et qu'elle n'est *pas encore* chaude. Dire qu'elle est froide, c'est supposer qu'elle est susceptible de devenir chaude, mais ce n'est pas affirmer que de fait elle change : ce qui n'est qu'« en puissance », c'est-à-dire ce qui n'est que capable de se mouvoir, ne se meut pas encore. D'autre part, dire que l'eau est chaude, c'est affirmer que le changement est terminé, que la perfection « actuelle » est acquise ; que l'eau, par conséquent ne change plus. Le mouvement lui-même participe donc et de la puissance et de l'acte : il n'est pas la puissance, mais il la suppose, comme point de départ ; il n'est pas l'acte, mais il le suppose comme terme d'arrivée : il est donc l'acheminement du froid au chaud, le passage de la puissance à l'acte (3 Phys.3).

L'être qui change doit être composé de ces deux principes ; s'il

ne l'est pas, impossible d'expliquer qu'il puisse changer. Dire, en effet, que l'eau est froide, c'est-à-dire en puissance, ou dire qu'elle est chaude, c'est-à-dire en acte, ce n'est pas expliquer le mouvement : c'est dire ce qui est, non ce qui devient.

Dira-t-on que puissance et acte sont même chose sous le même rapport ? Ce sera nier le principe de contradiction et déclarer que l'eau glaciale capable de devenir chaude, et l'eau actuellement bouillante sont même chose sous le même aspect !

Dira-t-on, en d'autres termes, que la puissance seule ou l'acte seul suffisent à expliquer le devenir ? C'est impossible : l'être qui n'est que pure puissance est *capable d'être*, mais il n'*est* pas ; l'être qui n'est que perfection actuelle, n'a pas, dans cette perfection même, la raison de changer. Tout être qui change est donc composé d'acte et de puissance. Il existe, donc il est quelque chose de déterminé, il est une certaine perfection, il est acte ; d'autre part, il peut changer, donc il est déterminable, perfectible, en puissance ; L'acte est le parfait, le déterminé, ce qui est ; la puissance est l'imparfait, l'indéterminé, non pas le non-être absolu, mais ce qui n'étant pas, peut être. L'unité des deux principes explique que le même être puisse être et changer. Le changement est une forme d'être, inintelligible sans la réciprocité de puissance et d'acte.

* * *

Cette distinction est appliquée analogiquement à tout l'ordre métaphysique. La puissance, principe général d'altération, devient principe absolu de *pouvoir être*. De même qu'acte et puissance forment l'être changeant, métaphysiquement composé mais indivisible, existence et essence constituent l'être *contingent*: l'acte de l'existence, dira S.Thomas, est reçu dans la puissance de l'essence. Ne l'oublions pas, c'est là une expression analogique. C'est d'Avicenne, probablement, (1) que S. Thomas s'inspire, dès son premier séjour à Paris, dans cette étude de la composition des êtres contingents.

A l'être s'oppose le non-être ; le non-être est le contradictoire et l'impossible ; l'être est ce qui n'est pas contradictoire, donc ce qui est et peut être. De cette première opposition de l'être et du non-être, du possible et de l'impossible, découle dans l'être même l'opposition

(1) Voir à ce sujet P. Roland-Gosselin dans *Xenia Thomistica* III et le « *De Ente et Essentia* » du même auteur (cf. *Bibliographie*).

du contingent qui peut ne pas être et du nécessaire qui ne peut pas ne pas être.

Que l'être en général soit absolument nécessaire, la chose paraît évidente à S. Thomas. « *Veritatem esse in communi est per se notum* » (10 Ver. a. 12. ad 13m). L'être nécessaire se justifie par lui-même : s'il existe un être nécessaire, il est par soi. Il est parce que sa nature est d'être : il a sa raison d'être en lui-même. Au premier instant cependant l'esprit ne perçoit que vaguement cette vérité : il n'a nullement l'intuition de l'Etre divin ni de la Vérité première : il voit simplement que tout être implique l'existence d'un Absolu, toute proposition vraie une Vérité immuable.

Mais comment se justifie l'être contingent ? Sans doute, par une relation *externe* au Nécessaire, quoique intérieure à l'être en général, mais aussi dans sa nature *intime* par une composition qui le distingue de l'Absolu.

L'être qui n'est qu'être, dit S. Thomas, est infini, car dans l'être même il n'y a aucune limite : « Esse subsistens oportet esse infinitum, quia non terminatur aliquo recipiente ». Limiter l'être par le non-être, c'est ne point le limiter ; limiter l'être par l'être, c'est encore nier toute limitation. Si par conséquent, l'être limité ou fini existe, il faut qu'il ait en lui une raison de sa finitude autre que l'acte d'être, de soi illimité. « Omne quod est post primum ens, cum non sit suum esse, habet esse in aliquo receptum, per quod ipsum esse *contrahitur.* » (De Spir. Creat. 1).

En d'autres termes, le contingent *est* mais *peut ne pas être* : en tant qu'il est, il se rattache à l'être, en tant qu'il peut ne pas être, il est plus ou moins néant. S'il n'est qu'être, il est nécessaire ; s'il n'est que néant, il n'est pas. Il s'oppose à l'être nécessaire, en tant que négation du nécessaire ou comme *détermination limitée* ; il s'oppose au non-être en tant que négation du non-être ou comme *existant actuellement.* Dire que l'être fini ou contingent existe, implique un double jugement : cet être *est*, il est *tel.* En disant « être », je ne vois aucune raison pour qu'il soit « telle limitation » ; en disant « tel », je ne vois pas pourquoi il « existe ». Si donc l'être tel existe, il est ce qu'il est : « tel et existant » par deux principes différents : il est à la fois par l'essence et l'existence : il existe dans la mesure qu'il a sa détermination limitée : « Omnis essentia intelligi potest sine hoc, quod aliquid intelligatur de esse suo facto ». (De Ente et Ess, 5.)

Ou bien ces deux jugements : « L'être fini *existe*, l'être fini est *tel* » sont vrais et l'être est composé, ou bien la composition est rejetée

et la vérité des deux propositions niée. Nier la composition d'essence et d'existence équivaut à dire que l'être pur et l'être limité sont ce qu'ils sont par le même principe d'être, et par conséquent qu'ils s'identifient ; c'est affirmer l'identité des créatures et de Dieu.

* * *

S'il existe des êtres contingents, leur finitude ne s'explique que par essence et existence : si parmi eux, les uns sont entièrement transformables et les autres, incorruptibles, il faut admettre que l'*essence* des premiers est composée de matière et de forme, tandis que celle des seconds est forme pure.

En effet, pour la même raison que le mouvement ne peut s'expliquer que par l'acte qui fait être et par la puissance qui explique le changement, la transformation complète ne devient intelligible que par la réciprocité de la forme qui est l'acte et de la matière qui est la puissance. Tout être est *tel*, il est « *ce qu'il est* », il est une *essence*. Ce qui fait que l'essence soit telle détermination, s'appelle forme. Si donc l'essence demeure identique à elle-même, forme et essence sont synonymes, puisque toutes deux sont la raison de la « talité ». Si au contraire, il est de l'essence d'un être de se transformer, l'essence elle-même ne peut être simple. Ce qui explique qu'elle soit « telle », qu'elle soit « intelligible », c'est la forme. Ce qui explique qu'elle puisse se transformer totalement, s'appelle matière première. Puisque dans ce cas, l'essence totale est composée de matière et de forme, il va de soi qu'ici l'essence ne s'identifie pas à la forme.

Tel homme, par exemple, qui naît, se développe et meurt est une « contraction » de l'être à sa nature humaine, par l'essence. Son essence est d'être telle par la forme et d'être transformable en raison de la matière. Pourquoi S. Thomas dit-il que la forme est principe d'être ? Parce qu'elle fait qu'actuellement un être est ceci ou cela ; or c'est en tant que *ceci* ou *cela*, que l'être limité *existe* : en ce sens, c'est grâce à sa forme qu'il est : la forme *spécifie* l'existence.

Dire que la forme n'est que forme, c'est dire qu'elle ne possède en elle aucune raison de se transformer jamais. Dire d'autre part, que la matière peut exister sans aucune forme, c'est énoncer une absurdité : c'est dire qu'un être puisse être quoi que ce soit sans être ceci ou cela. (1) La vérité gît ici dans l'affirmation de la simplicité

(1) Bien entendu, nous parlons de la matière première, définie par S. Thomas.

des esprits et de la composition des corps. L'essence de l'esprit est forme pure ; l'essence du corps est forme et matière. La matière se détermine par la forme ; celle-ci, de soi illimitée, est « contractée » par la matière ; dans les corps, ni la forme seule, ni la matière seule n'existent. Il est donc contradictoire qu'une essence corporelle soit et demeure ce qu'elle est et en même temps devienne ou change, *par le même principe*. Dire cela, serait affirmer l'identité de l'esprit et de la matière.

Il s'en suit que chaque esprit est unique dans son espèce,parce qu il est forme pure. Imaginons deux formes absolument semblables ; puisqu'absolument rien ne les distingue, elles *s'identifient* nécessairement. Si par conséquent, il existe une multitude d esprits purs, il faut qu'il existe un monde de formes immatérielles *différentes* : chaque esprit est toute son espèce. Mais tous les hommes sont individus du même genre humain ? En eux se réalise également la nature humaine ? L'un n'est pas plus homme que l'autre ? Sans doute. Est-ce parce qu'ils sont « forme » ou parce qu'ils sont « matériels » ? La multiplication des individus dans la même espèce, répond S. Thomas, n'est possible qu'en raison de la composition de leur essence. De même que dans l'être, la multiplicité des êtres finis ne peut s'expliquer que par une « contraction » de l'existence à d'innombrables essences, de même une multiplicité d'individus se rangeant dans la même espèce ne peut s'expliquer que par une contraction de la même forme à la matière.

Tel est le problème de l'individuation. Ne cherchons pas pourquoi Pierre est Pierre, pourquoi Paul est Paul ; nous n'en saurons jamais rien. Mais si nous nous demandons pourquoi Pierre se distingue de Paul, pourquoi l'un individu n'est pas identifiable à l'autre, nous devons répondre en dernière analyse : parce que tous deux, si parfaitement ressemblants soient-ils, se trouvent toujours à des points différents de l'espace. Nous les distinguons donc par l'expression spatiale ou quantitative de leur essence matérielle. (1) S'ils n'étaient qu'esprit, il n'y aurait en eux aucun principe de transformation, ils seraient soustraits d'une part à la divisibilité donc à la quantité et à l'espace et d'autre part, à la succession des instants toujours fuyants et autres du temps. Si nous ne pouvions pas les distinguer,

(1) C'est la traduction, nous semble-t-il, de la fameuse expression : « Materia quantitate signata ». La matérialité est signifiée, exprimée, portée à notre connaissance par l'extension de l'espace. Ne cherchons donc pas si l'homme est « individualisé » dans son essence, ou par l'« ajoute » de la quantité.

parce qu'ils seraient à des endroits et à des moments différents, comment les distinguerions-nous jamais ?

Il faut cependant remarquer que les conséquences du principe de l'individuation retentissent dans le fond de l'être. Puisque c'est en raison de la matière que les individus sont multipliables et distincts dans la même espèce, c'est en raison de ce qu'il y a de corporel dans leur nature, qu'ils diffèrent. Sur cette proposition initiale se greffe toute la doctrine de l'influence de l'organisme sur l'esprit. Pour tous les hommes, la raison et la vérité sont les mêmes : pour chacun de nous, la raison diffère de finesse et la vérité d'évidence. Pourquoi ? Parce que, dit S. Thomas, avec les Averroïstes et tous les Aristotéliciens arabes et juifs, c'est en raison de la sensibilité et de la nature corporelle, corruptible et s'étendant dans l'espace et dans le temps, que la « forme humaine » se rencontre différenciée en plusieurs.

* * *

Cependant *tout être, par le fait même qu'il est, agit.* L'existence n'est pas un mouvement, c'est un acte. Telle forme, telle activité : puisque l'existence est mesurée par l'essence, l'activité est spécifiée par elle. Toute activité implique-t-elle une transformation de l'essence ? Evidemment non. La composition de matière et de forme rend raison de la génération et de la corruption, mais non de cette activité spontanée qui laisse intacte l'identité de l'essence. Il faut admettre ici la composition de substance et d'accidents, qui présuppose elle-même celle d'essence et d'existence.

Il est impossible, en effet, qu'un être composé puisse agir sans acquérir une perfection nouvelle. Pourtant, être, c'est agir. Si en agissant il ne peut plus rien acquérir, il est absolument parfait, car le parfait seul ne peut changer. Mais seul l'être sans limites et non composé est absolument parfait : lui seul peut donc agir sans acquérir quoi que ce soit. Si par conséquent, un être acquiert une perfection nouvelle, ce n'est pas en tant qu'il existe, mais en tant qu'il est limité par son essence.

Il faut donc admettre que l'activité ajoute quelque chose à l'être composé : si la transformation le change totalement, elle est dite *substantielle*, et elle s'explique par la composition de matière et de forme ; si elle laisse intacte la nature de l'être, « qui est ce qu'il est » elle est *accidentelle*. La substance est le principe en raison duquel l'être total demeure identique à lui-même ; l'accident, le principe en vertu duquel il change tout en restant lui-même. Ce qui agit, ce

n'est pas la substance seule, car si l'être agissait en ne changeant pas, il serait absolument parfait ; ce n'est pas non plus l'accident, car l'accident, principe de changement, est inintelligible sans l'être identique et immuable en lequel il s'enracine. Ce qui agit, c'est donc le composé : c'est la substance par ses accidents ; la substance qui existe, en tant que telle, par sa forme.

Autrement dit, si l'être n'est que substance, il reste ce qu'il est et ne change absolument pas. S'il n'est que pur changement, à chaque instant il est autre et ne demeure jamais le même. S'il reste lui-même en changeant, il est composé de substance et d'accidents. Or, s'il est limité, ou imparfait, ou contingent, il est impossible que ses opérations ne le fassent pas changer : tout être créé agit donc en vertu de facultés accidentelles.

De même que l'existence ne s'ajoute pas à l'essence,de même les accidents ne s'ajoutent pas à la substance. Essence et existence constituent l'être contingent ; matière et forme le corps ; substance et accident l'être imparfait agissant. De même que essence et existence se compénètrent l'une l'autre, de façon permanente, de même les accidents résultent de façon continue de la substance aussi longtemps qu'elle est. La substance, raison d'identité, ne change pas elle-même : elle n'acquiert donc pas en elle-même la science ou la vertu, elle n'est donc pas, si elle est corporelle, par elle-même dans le temps et dans l'espace; car la science et la vertu, le temps et le lieu sont raison de changement et supposent des facultés accidentelles. (1)

* * *

Il s'en suit un problème difficile. Comment concevoir ces compositions étranges ? Tout le monde sera d'accord pour dire que nous ne pouvons *penser* et *exprimer* les êtres que sous deux aspects. Ils sont et sont tels ; ils sont et se transforment ; ils sont et agissent. Mais ces aspects expriment-ils des *réalités* ? S. Thomas, comme tous les autres penseurs de son temps, — et du nôtre — est enclin à réaliser parfois de pures abstractions. De nombreux textes semblent indiquer qu'il considère essence et existence, matière et forme, puissance et acte comme des réalités distinctes. Il parle du « quod est » comme s'il s'agissait d'une chose positive, ayant une entité propre ; il raisonne sur la forme abstraite, et chose plus grave, sur

(1) Ceci ne doit pas nous faire oublier que puisqu'il y a des essences multiples, la substance est l'*être qui est en soi*, ayant sa détermination et son existence propres, indépendantes de celles des autres, tandis que l'accident est l'*être d'un être*.

la matière et la puissance comme si elles étaient des réalités concrètes.

Certes, la terminologie et la tournure d'esprit des auteurs médiévaux expliquent que des auteurs modernes interprètent ces distinctions subtiles de la métaphysique dans le sens du réalisme le plus grossier. Ils devraient se rappeler que S. Thomas affirme souvent que dans l'être réel, essence et existence, matière et forme, puissance et acte ne sont nullement séparables, quoique réellement distincts. La composition métaphysique dépasse infiniment notre mode de connaître. Ce que nous pouvons en affirmer avec certitude tient en peu de mots.

Il s'agit, par exemple, d'expliquer les conditions nécessaires de la possibilité d'un être créé. Cet être, dit S. Thomas, serait contradictoire, s'il n'était composé d'essence et d'existence. Non seulement notre intelligence peut considérer en lui deux aspects différents, qu'elle exprime en deux jugements : « Cet être *est*, cet être est *tel* », mais elle voit que *réellement*, cet être ne pourrait exister s'il n'était composé. Dire que logiquement il y a distinction des aspects intelligibles mais que dans la réalité les deux principes, signifiés par les deux concepts, ne forment qu'une seule et même chose sous le même rapport, c'est nier l'explication d'un être limité *réel*. Si *réellement* essence et existence sont même chose, on ne voit plus comment l'être limité se distingue encore de l'être nécessaire. Dira-t-on que c'est par sa limitation même ? Nous répondrons que cette limitation est réelle et réellement autre que l'acte d'existence, qui de soi n'a pas de limites intrinsèques ; et nous conclurons encore à la distinction réelle entre essence et existence.

Cependant, l'être réel est *unité* d'essence et d'existence ? Sans aucun doute. Parler d'essences comme de réalités, c'est se tromper grossièrement ; en parler comme de « possibles » auxquels l'existence « s'ajoute », c'est toujours se débattre dans l'imagination. Ce qui est possible, ce n'est pas l'essence, c'est l'être réel : unité possible et indivisible d'essence et d'existence. L'acte et la puissance, dit S. Thomas, sont dans le même genre. Cela ne veut-il pas dire qu'ils se conditionnent réciproquement ? Que tel acte est mesuré adéquatement par telle puissance ? que l'être est foncièrement un dans ses deux principes qui se compénètrent? En adoptant dans un sens évidemment autre, les expressions hégéliennes, on pourrait dire que l'existence est la manifestation de l'essence. Un seul être existe, l'homme, par exemple ; l'acte de son existence exprime ce qu'il est ;

il existe en tant qu'il est homme ; il est homme pour autant qu'il existe. Et de même l'acte manifeste la puissance et la forme est la face intelligible de la matière. Le corps est tout entier déterminé, tout entier déterminable. Mais la raison réelle de sa détermination n'est pas la même que celle de sa déterminabilité. Les accidents expriment dans leur multiplicité coordonnée l'unité indivisible de la substance, comme le phénomène, dans le vocabulaire hégélien, est la manifestation du noumène. Pour Hegel, tout principe d'être implique le principe opposé et s'évanouit en lui dans le mouvement. Pour S. Thomas, la réalité est constituée de principes contraires, mais qui ne s'identifient pas dans l'évolution : ils s'unissent indivisiblement, d'une façon non-représentable, non comme deux réalités concrètes, mais comme deux éléments métaphysiques incomplets de la réalité.

Toutes ces compositions, intelligibles grâce au même principe de contradiction, sont-elles absolument semblables ? Loin de là ! Autre chose est la composition de matière et de forme, autre chose celle d'essence et d'existence (1) Remarquons d'abord que si l'essence sans l'existence est impossible, il existe cependant un Etre qui n'est qu'existence ; sans la forme, pas de corps matériels, mais il existe des esprits qui n'ont pas de matière ; sans la substance, pas d'accidents mais la substance divine est absolument simple.

Remarquons ensuite que certains principes constituent par leur causalité réciproque, un être, au vrai sens du mot : une substance. Le mobile, par exemple, est composé de puissance et d'acte, le corps de matière et de forme, l'être contingent, d'essence et d'existence. Quant à la composition de substance et d'accidents, certes elle explique l'être concret que nous percevons et par les sens et par l'intelligence, mais les accidents, tout en étant l'épanouissement permanent et mesuré de la substance, ne la constituent pas dans sa réalité propre. Ils ne s'en suit pas qu'ils s'y ajoutent : ils en résultent nécessairement. Peut-on dire de la même façon que l'existence résulte de l'essence ou la forme de la matière ? Non, et cette différence explique que la séparabilité de ces derniers principes d'être est absolument contradictoire et impossible (2).

(1) Cajetan. dans le Commentaire *De Ente et Essentia*, relève de nombreuses différences entre la composition *essence-existence* et la composition *matière-forme*.

(2) Les accidents sont-ils séparables de la substance ? Philosophiquement, cela est indémontrable, nous semble-t-il ; il faut cependant noter que le mode de composition *substance-accidents* est assez spécial puisque la substance est par elle-même un *être complet*.

III. LA CAUSALITÉ

Il ne suffit pas de montrer que les êtres sont contradictoires, s'ils ne sont pas composés, il faut encore justifier leur existence par une relation à l'absolument nécessaire. Ici encore le *principe de causalité* est suggéré par le mouvement. « Quidquid movetur ab alio movetur, nihil transit de potentia ad actum, nisi per aliquod ens in actu ». En effet, l'eau froide devient chaude ou bien par elle-même ou bien sous l'influence d'un autre être chaud. Dire que le froid *de soi* devient chaud, c'est dire que le même froid, de soi possède et ne possède pas la chaleur : il ne la possède pas, puisque, froid, il n'est que capable de devenir chaud ; il la possède, puisque de soi devenant chaud, il implique cette perfection dans sa nature. Dire que l'eau froide devient chaude par elle-même, c'est donc nier le principe de contradiction : il faut donc affirmer que de puissance elle passe à l'acte, sous l'influence d'un autre être en acte.

Faut-il conclure de là, que le principe de causalité tire sa valeur de l'expérience ? Nullement : il est métaphysique. Autre chose est d'examiner ce que vaut l'idée d'être, autre chose d'étudier comment elle se forme. De même que l'esprit voit qu'il est contradictoire qu'un être changeant se meuve par lui-même, de même il voit qu'il est contradictoire qu'un être contingent existe par lui-même. Le principe de causalité explicite ce que l'intelligence découvre vaguement dans la première appréhension de l'être : *tout être implique un absolu ;* l'être contingent ne peut exister que par un être nécessaire, le fini ne s'explique que rattaché à l'infini ; les accidents ne résultent de la substance que sous l'influence de la cause des substances. (1) En un mot, ce qui est composé ne peut rendre raison de son existence

(1) Voir p. 116.

par lui-même : « Omne compositum causam habet ; quæ enim diversa sunt non conveniunt in aliquod unum nisi per aliquam causam adunantem ipsa » (Iª. q. 3. a 7.).

Essentiellement, métaphysiquement, le principe de causalité énonce l'implication du contingent dans le nécessaire : c'est l'idée de cette implication que les Scolastiques appliquent analogiquement à tout l'univers. Les espèces, disent-ils, ne sont intelligibles que par le genre, les propriétés par l'essence. C'est pourquoi la science absolument parfaite est une détermination de la métaphysique : l'idéal des Anciens était de voir intuitivement et analytiquement, tous les effets créés impliqués dans leur cause, tous les êtres d'une même espèce rassemblés sous la forme commune, toutes les conséquences d'un principe découlant de la vérité initiale : « Vere scire, per causas scire ».

Peu importent les images venant du monde physique. Ne disons pas que le principe ne vaut que pour l'expérience sensible, parce que nous parlons de causes,lorsque nous constatons l'action des corps par contact. Ne disons pas que le principe ne vaut que pour l'expérience interne, parce que nous vivons l'acte voulu avant de le voir posé dans le réel. La cause transcende ces deux ordres, quoique la cause ne rentre pas dans la définition de l'être : « Esse causatum non est de ratione entis simpliciter ». Mais le principe de causalité est un principe d'être : tout être est cause ou causé.

Quant au *principe de finalité*, ici encore les concepts sont suggérés par le mouvement. Plus clairement que le principe de causalité efficiente, il dérive de l'expérience interne.Il est absolument évident, dit S. Thomas, qu'un être intelligent agit en vue d'une fin, que son mouvement est déterminé par le but qu'il se propose. Mais aussi dans les êtres non doués de conscience, la finalité apparaît comme métaphysiquement nécessaire : « *Omnia* agentia necesse est agere propter finem ». Car la cause efficiente, continue S. Thomas, ne produit son effet qu'en vue d'une fin. Si elle n'était déterminée à aucun effet, elle ne produirait pas plus ceci que cela : elle agirait indifféremment. Puisqu'elle cause un effet déterminé, il est donc absolument nécessaire qu'elle-même soit inclinée à quelque chose de certain, de fixe, de « tel » : ce terme déterminé du mouvement s'appelle fin.

Plus simplement, peut-être, S. Thomas dirait que le mouvement est inintelligible sans cause et sans fin ; sans fin, il ne serait pas orienté à un terme, il serait indéterminé, donc impossible ; sans cause, il

n'y aurait pas de mouvement. Cause efficiente et cause finale s'impliquent analogiquement comme matière et forme. Si la première s'élève à l'ordre de l'être, la seconde la suit. L'une est par l'autre. Tout est cause ou causé : tout être est fin ou finalisé. La Cause première est la Fin dernière : de même que l'être contingent est inintelligible sans l'Etre nécessaire, de même toute activité est incompréhensible sans la Fin suprême. Impossible qu'un être isolé s'explique par lui-même en tant qu'isolé et contingent : ce serait expliquer l'être par le néant. Impossible qu'une activité ne tende pas à une fin : sinon, elle serait dirigée vers le non-être, vers l'impossible. Mais comme l'être absolu est raison de lui-même, de même son agir est orienté à lui-même. Il n'est ni causé ni finalisé : au sens strict il n'est pas cause ou fin de lui-même mais il est source et terme de tout ce qui est et agit. (1)

* * *

Grâce aux premiers principes, S. Thomas prouve l'existence d'un Etre absolument nécessaire. Il rend explicite, ce qui n'était qu'entrevu ; il rend déterminé, ce qui était vaguement soupçonné. D'une part, les preuves apportées par le Saint s'appuient sur l'expérience et plus exactement sur les théories scientifiques de son temps ; d'autre part, elles se fondent sur l'emploi du principe de causalité diversément énoncé. Si ce principe était tiré de la science physique ou ne valait que par elle, les « preuves » ne prouveraient rien. Si, au contraire, le principe est métaphysique, peu importe, en somme, qu'il y ait cinq voies ou qu'il y en ait plus ou moins.

S. Thomas, comme Siger de Brabant et la plupart de ses contemporains est tributaire de la vision aristotélicienne du monde. Ce que nous voyons sur terre, naît et meurt, s'engendre et se corrompt. Tout y évolue, tout y est contingent, tout y est causé, tout y est imparfait, susceptible du plus et du moins. Or, il faut que ce monde infra-lunaire, essentiellement corruptible et composé d'une matière grossière soit sous l'influence *permanente* d'un monde autrement parfait et « éternel », le monde sidéral où tournent, dans un mouvement circulaire uniforme, le plus parfait qui soit, les substances célestes. Là, plus de matière déterminable : les astres ne changent jamais,

(1) Le principe de finalité devient totalement clair, une fois prouvées l'existence et l'intelligence divines. En métaphysique, tout s'implique, mais il faut de longs discours avant que tout soit explicite.

sauf quant à la position dans l'espace céleste. Ils sont mûs les uns par les autres : ils sont absolument uniques dans leur espèce et influent sur tous les mouvements qui se passent dans le monde terrestre. Ils forment donc une série de moteurs subordonnés les uns aux autres, un emboîtement de causes efficientes qui réalisent divers degrés de perfection. (1ª et 2ª via)

Aristote les appelle des dieux : ils sont nécessaires par eux-mêmes, éternels comme le monde et l'acte pur. Avicenne, musulman monothéiste, quoique fervent disciple du Stagirite, les distingue radicalement du Dieu unique, cause première. Aristote pose le problème du contingent et du necéssaire par rapport à la composition de *matière et de forme ;* sont contingents les êtres corporels, qui périssent ; sont nécessaires et éternels, les esprits immatériels et les astres composés de matière impérissable. Avicenne pose le même problème par rapport à la composition d'*essence et d'existence.* Pour lui, le « necesse esse per se » désigneDieu : lui seul, étant son existence, est absolument nécessaire. Quant à S. Thomas, il respecte Aristote et suit Avicenne. Il dira d'une part que les corps célestes ne sont pas contingents mais « nécessaires par soi », s'il les considère au point de vue de matière et de forme ; et d'autre part, que Dieu seul est nécessaire, s'il considère les êtres en tant que composés d'essence et d'existence. Cela explique que l'être nécessaire puisse être créé. (3ª via)

Nécessaires, les corps célestes sont causes absolument parfaites dans leur genre. Les choses sensibles, avait dit Platon, ne sont qu'en tant qu'elles participent d'une perfection unique, idéale : toutes les choses chaudes sont chaudes par la Chaleur en soi. Les Anciens, tout en rejetant l'idéalisme platonicien, raisonnent de façon analogue. Les êtres imparfaitement chauds, disent-ils, ne peuvent s'expliquer parfaitement, les uns par les autres : ce serait reculer à l'infini. Tous sont chauds parce qu'il existe, non pas une *Idée*, mais un *Être* parfaitement chaud, qui produit en eux la chaleur à des degrés divers. Univoques dans leur espèce, les corps terrestres chauds sont tels par une cause équivoque, perfection simple, chaleur à l'état pur, le corps solaire. De même, bien que les hommes soient causes des hommes, un seul mortel ne peut rendre raison de l'existence de l'espèce humaine tout entière. Dans tout genre de choses imparfaites, il faut donc admettre un être qui réalise la *perfection* totale des individus, qui en est la *mesure*, l'*unité*, la *cause*. Cet être est évidemment un corps céleste. Et de

là, ces expressions qui, à première vue, semblent étranges : « Propter quod unumquodque et illud magis. Dicimus solem esse amplius quam calidissimum (2 Meta lect. 5.). Omne quod est imperfectum derivatur ab aliquo perfecto (I C. G. 44). In unoquoque genere videmus multitudinem ex unitate procedere, et ideo in quolibet genere invenitur unum principium, quod est mensura omnium, quae in illo genere inveniuntur (I. C. G. 42) » (1). (4ª via)

Il faut se rappeler ces principes de physique, quand on étudie la valeur historique des quatre premières voies par lesquelles se prouve l'existence de Dieu (2).

La première part du mouvement perçu par les sens. Tout être que nous voyons se mouvoir, par exemple le soleil (S. C. G.), ne peut se mouvoir de lui-même, mais se meut par un autre être en acte qui le tient sous son influence *continue*. Si celui-ci est mû lui-même, il faut supposer que lui aussi est mû par un autre être en acte, et ainsi de suite. Or, il est impossible de continuer ainsi à l'infini : on n'arriverait jamais à la source du mouvement et rien ne serait expliqué ; il faut, par conséquent, admettre qu'il existe un être en acte, *premier moteur* de tout, lui-même immobile.

La seconde voie examine l'ordre de l'univers tel qu'il se présente aux physiciens du Moyen-Age. Le monde est un enchaînement de causes subordonnées les unes aux autres ; la sphère céleste supérieure influe sur celle qui lui est immédiatement inférieure et ainsi de suite. Supprimez la cause absolument première et vous supprimez, par le fait même, la cause qui lui est subordonnée : bien plus, par là, vous niez l'existence de l'effet dernier. Si vous admettez donc un effet quelconque, il faut de toute nécessité admettre une *cause première*.

La troisième voie envisage le même ordre, du point de vue de la durée et de la nécessité. Il y a, en effet, dans le monde infra-lunaire, une multitude de choses qui peuvent ne pas être, puisqu'elles naissent et meurent. Mais s'il n'y avait pas toujours eu quelque chose de nécessaire, jamais les êtres contingents ne seraient apparus. Il faut donc dire qu'il y a du nécessaire dans l'univers : les corps célestes incorruptibles qui ont sous leur influence permanente les

(1) Voir à ce sujet un article intéressant de A. Berten. *La physique de S. Thomas. Revue néo-scolastique*, nov. 1926.

(2) Partir, par exemple de la 3me, où S. Thomas parle de la série des « nécessaires », qu'il identifie aux « causes efficientes » de la 2me voie. Etudier aussi à ce sujet la 4me voie.

genres infra-lunaires. Mais la série des choses nécessaires doit elle-même se rattacher à un nécessaire premier : les choses nécessaires ont, en effet, la cause de leur nécessité en elles-mêmes ou dans un autre être. Elles ne peuvent l'avoir en elles-mêmes, puisqu'alors le même être serait et ne serait pas : en d'autres termes, il existerait comme effet et cause en même temps. Il faut donc conclure à un être qui ne soit pas effet mais cause de la nécessité des autres et *nécessaire par lui-même.*

Quant à la quatrième voie, elle applique le principe physique de l'être absolument parfait *dans n'importe quel genre de choses*, à l'ordre métaphysique du bien, du vrai, de l'être. Les êtres plus ou moins bons, plus ou moins vrais, plus ou moins êtres, que nous constatons ne peuvent être ce qu'ils sont que grâce à un être totalement bon, vrai, être, absolument parfait et cause de la *perfection* universelle. Cet être s'appelle Dieu.

La cinquième voie est la preuve par l'ordre. Il peut sembler étrange que S. Thomas ne parte pas ici de l'ordre cosmique tout entier, pour conclure à une l'Intelligence première. Aucontraire, il envisage la finalité intrinsèque de n'importe quel être de la nature, tendant à sa perfection propre. Si son activité est déterminée à une fin toujours la même, cette inclination permanente au même but ne peut être l'effet du hasard, essentiellement changeant, mais d'une intention réfléchie. Puisque l'être privé de conscience ne peut avoir d'intention réfléchie, sa détermination nécessaire à une fin, postule un autre *Être intelligent*, qui le détermine à son bien.

Que prouve la dernière voie ? Qu'il y a une raison interne dans la nature et que l'intelligence ordonne l'univers. Elle ne permet pas, par elle-même, de conclure à l'existence d'un esprit créateur, distinct radicalement de la nature. Elle ne vaut pleinement que conjuguée avec la preuve par le principe de causalité et avec la déduction de l'Intelligence divine. Quant aux quatre premières voies, si elles ne s'appuient que sur l'ordre physique, universellement admis au Moyen-Age, elles doivent nous sembler bien caduques ! Que valent, en effet, les principes « scientifiques » invoqués pour prouver le premier moteur, la première cause, le premier nécessaire par soi, le premier être, s'ils sont dérivés de l'explication physique de l'univers ?

Bien plus, en admettant même que le raisonnement nous conduise à admettre l'existence de Dieu, ne faudra-t-il pas considérer la Cause première, comme le premier être d'une série ?

Comment prouver dès lors son absolue transcendance ? Ne sera-t-on pas tenté de considérer non seulement son essence mais aussi son activité comme source d'un grand fleuve qui circule à travers le monde entier. De fait, il semble que S. Thomas soit parfois fort embarrassé de son système de la nature : souvent les principes physiques se confondent avec les vérités ontologiques, car physique et ontologie sont toutes deux des « sciences par les causes ». De là, des difficultés d'expression dans la célèbre théorie de la motion divine dans les créatures. Dieu ne peut créer et mouvoir les choses terrestres — ainsi parleront beaucoup d'Arabes — qu'à travers toute la série des substances célestes : y a-t-il, dès lors, une Providence des choses individuelles ? Bien que S. Thomas défende avec vigueur l'orthodoxie et l'action immédiate de Dieu dans toutes les substances créées, la théorie aristotélicienne ne laisse pas de lui créer de sérieuses difficultés d'expression. (1)

* * *

Cependant, après ce sacrifice à la signification « historique » des fameuses voies, il faut admettre — et on ne saurait assez insister sur cette vérité — que dans tous ses raisonnements S. Thomas *sous-entend* un système métaphysique, ayant sa valeur en soi, absolument indépendant de toute explication cosmologique. Un seul principe se devine sous les quatre preuves de l'existence de Dieu : il ne jette que des lueurs, mais combien éblouissantes ! Transposées dans l'ordre de l'être, les quatre voies se ramènent toutes au principe premier : il est contradictoire qu'un être en mouvement se meuve sans un être en acte ; le causé n'est que par la cause ; le contingent par le nécessaire, l'imparfait par le parfait, le divers par le même, le multiple par l'un. Comme S. Thomas le remarque avec profondeur, il est impossible que le même être soit en même temps et sous le même rapport en acte et en puissance (1re voie), qu'il soit cause et effet (3e voie) qu'imparfait et composé il existe par lui-même (4e voie).

S'il y a de l'être, il y a un être absolument nécessaire. Or, l'être s'impose à nous : impossible qu'à un moment donné rien ne fut. « Si *omnia* sunt possibilia non esse, aliquando *nihil* fuit in rebus sed, si hoc est verum, etiam nunc nihil esset, quia

(1) Voir plus haut, ch. II § 4.

quod non est, non incipit esse, nisi per aliquod quod est. *Si igitur nihil fuit ens, impossibile fuit quod aliquid inciperet esse,* et sic modo nihil esset, quod patet esse falsum. » Donc, s'il existe de fait des êtres, ils n'existent que par un être absolument nécessaire, qui ne peut pas ne pas être. En termes rigoureux, le nécessaire ne peut pas ne pas être nécessaire, mais alors le contingent ne peut pas ne pas être possible. Ce qui par conséquent est nécessairement possible n'existe que par ce qui est nécessairement nécessaire.

A ce principe sur lequel se fonde l'intelligence même de l'être, peuvent se ramener toutes les formules de S. Thomas. Suggérées par l'expérience, leur valeur dépasse infiniment l'ordre physique. Toutes s'appuient sur la vérité première : *tout être est nécessaire par soi ou n'existe que par le nécessaire* (1). S. Thomas applique ce principe métaphysique à tous les aspects de l'ordre tel qu'il le connaît, à l'ordre physique, moral, social. Cet ordre, d'où qu'on le regarde, est inintelligible sans Dieu.

Ainsi s'éclaire le concept vague de l'être. On disait, au début : « Ens esse in communi est per se notum », on serait tenté de dire maintenant que l'existence de Dieu est absolument évidente, à celui qui pénètre l'être. S. Anselme l'a-t-il vu, sans pouvoir s'exprimer ? Au point de départ, on voyait vaguement que tout être implique un absolu : maintenant on découvre distinctement que l'être se divise en contingent et nécessaire. D'une certaine façon ineffable, le contingent est dans le nécessaire, mais radicalement distinct de lui. Ici encore le principe de contradiction vient affirmer que le même être sous le même rapport ne peut être moteur et mouvant, puissance et acte pur, imparfait et Toute-Perfection, cause et effet, un et multiple. Dieu, pour S. Thomas, n'est pas le divin. Il est dans le monde, dit-il, et le monde est en lui : mais le panthéisme est une doctrine de « personnes très stupides »...

(1) Dans ce sens, il faut donc expliquer les principes : omne quod movetur, ab alio movetur. Primum in genere est causa omnium. Omne imperfectum derivatur a perfecto. Oportet aliquid necessarium esse in rebus. Quæ secundum se diversa sunt, non conveniunt in aliquod unum, nisi per causam aliquam adunantem ipsa etc.

IV. LES PROPRIÉTÉS TRANSCENDENTALES

Lorsque la réflexion de S. Thomas se porte sur les propriétés transcendentales, c'est encore par une série d'oppositions qu'il progresse. Certes, il ne s'agit plus ici d'en appeler toujours au principe de contradiction : il est remarquable cependant que S. Thomas progresse par oppositions négatives et relatives (1). Plusieurs fois il affirme qu'il y a un certain ordre dans les notions transcendentales, c'est-à-dire celles qui ont la même extension que l'être et peuvent être affirmées de tout ce qui est. « In principiis quidam ordo invenitur, ut quaedam in aliis implicite contineantur. » (2^a 2^{ae} q. I. a. 7.) Cet ordre n'est ni chronologique, ni psychologique à vrai dire, mais avant tout métaphysique.

Le point de départ de toute réflexion est l'*être en quoi tout se résout*. L'esprit, par son premier acte percevant l'être, y adhère en l'affirmant. La notion la plus vague qu'il puisse lui appliquer est celle de chose « *res* ». L'être est donc une chose ; tout être, puisque la notion est transcendentale, est une chose.

Cette idée confuse s'explicite : la chose est « ce qu'elle est ». Elle est non seulement un objet existant, mais un objet qui se manifeste à l'intelligence, comme une essence « *essentia* ». Tout être est ce qu'il est, tout être a une certaine essence.

Voilà ce que révèle à l'esprit la première affirmation. Puisque l'activité intellectuelle est régie par le principe de contradiction, cette affirmation de l'être fait surgir naturellement la négation du non-être. Etre et non-être s'impliquent dans tout jugement. Cette opposition fait apparaître l'essence comme ayant sa détermination

(1) Webert *L'opposition en métaphysique. R. Sc. Ph. Th. juillet* 1925

propre « *unum* » par laquelle elle s'oppose au néant absolu. L'idée de l'être déterminé, un, indivis en soi, surgit donc de la première rencontre des idées d'être et de non-être ». « Dans l'essence déterminée, dirait Hegel, l'être et le non-être s'identifient. »

L'affirmation de l'unité entraîne la négation du multiple. Omnis determinatio negatio est, dira Spinoza. L'être déterminé étant soi, ne nie pas seulement le non-être absolu,mais aussi tout ce qui étant, est autre que lui. L'être, parce qu'il est indivis en lui-même, se distingue de tout ce qui n'est pas lui : « indivisum in se, divisum ab alio ». Ainsi déterminé, l'être se présente à l'intelligence comme quelque chose « *aliud quid* », point de rencontre du même et de l'autre, de l'un et du multiple. Dieu nie absolument tout en le créant, tout ce qui n'est pas Lui : entre le fini et l'Infini il n'a y pas de commune mesure : il est l'Autre transcendant. Quant à l'être limité, pour lui-même il est le centre de l'univers : en s'affirmant lui-même, il nie tous les autres.

Toutes ces notions s'appliquent aux accidents comme à la substance : elles sont impliquées dans toutes nos idées, puisque renfermées dans le concept universel d'être, mais il appartient à l'analyse métaphysique de les tirer de la confusion à la clarté. Appliquée au genre substance, l'opposition du même et de l'autre, fait apparaître les concepts d'identité et de diversité; dans le genre de la qualité, elle fait surgir le semblable et le dissemblable, dans celui de la quantité, l'égal et l'inégal. De l'unité métaphysique et transcendentale, dérive l'unité numérique, propre au genre quantité. La première exprime la détermination indivisible de la substance même composée, la seconde suppose une même mesure appliquée à une multitude d'êtres au moins semblables par le fait qu'ils sont quantitatifs. (1)

* * *

Il est d'autres propriétés transcendentales. S'il existe un être capable de se saisir lui-même et tous les êtres —, et cet être existe,

(1) Voir I. Ver. 1. — IX Po. a 7 ad 15m. — X Meta. lect. 4. — « Primo in intellectum nostrum cadit ens et deinde divisio et post hoc unum quod divisione privat et ultimo multitudo quæ ex unitatibus constituitur. Nam licet ea quæ sunt divisa multa sint, non habent tamen rationem multorum, nisi postquam huic vel illi attribuitur quod sit unum, quamvis etiam nihil prohiberet dici rationem multitudinis dependere ex uno, secundum quod est mensurata per unum, quod jam ad rationem numeri pertinet. » X. Meta. lect. 2.

puisque nous *pensons* l'être — l'être transcendental s'exprime vis-à-vis de lui par d'autres relations. L'activité de l'esprit est double : il attire à lui, et sort de lui-même. Par la connaissance, il s'assimile *immatériellement* les choses ; par la volonté, il s'attache à leur *réalité*. Par rapport à l'intelligence, en tant que connu, l'être se dit *vrai*, par rapport à la tendance, en tant que voulu, l'être s'appelle *bon*. Connaître l'être, c'est posséder la vérité ; le vouloir, c'est poursuivre le bien. Tout être est objet possible d'intelligence et de volonté, il est intelligible et aimable en puissance, s'il n'est pas actuellement pensé et aimé ; la vérité et la bonté sont donc deux propriétés transcendentales.

Plusieurs choses sont ici à remarquer.

S. Thomas évidemment ne peut pas dire que tout être intellige, il pourrait cependant dire que tout être tend ou veut. Serait-ce parce qu'en affirmant l'extension plus grande de la volonté, il toucherait à sa thèse favorite de l'intellectualisme ? Il ne veut donc pas se placer au point de vue de l'*être en soi* pour déduire le Vrai et le Bien.

S'il envisage les choses du point de vue de *Dieu*, sans aucun doute toute chose est objet de pensée et de volonté divines : elle est une idée concrétisée, une volonté objectivée. Mais les propriétés transcendentales s'imposent à l'homme avant qu'il soit arrivé à l'idée claire et distincte de l'Intelligence divine créatrice.

S. Thomas considère donc de façon générale l'*esprit* : nous pensons l'être, semble-t-il dire, donc l'esprit existe. De même que nous savons avec certitude que l'être est absolument nécessaire, bien qu'au point de départ, nous ne le distinguions pas bien, de même nous savons avec certitude qu'il y a « de la Pensée » dans le monde. Et si notre pensée est contingente, ne devra-t-elle pas se justifier par une relation à une Pensée-en-soi ? — Mais S. Thomas ne va pas si loin. Il ne pense nullement à déduire l'existence de l'« Esprit en général » de la notion de l'« ens in communi » et c'est pourquoi le vrai et le bien ne se présentent à nous que comme des nécessairement possibles. A d'autres de creuser plus avant le terrain défriché par S. Thomas.

Si le vrai et le bien sont des propriétés transcendentales, que faut-il dire du *beau* ? Tout être, même le plus laid, n'est-il pas un reflet de beauté ? L'horrible et l'affreux ne peuvent-ils pas être source de jouissance esthétique ? Il faut reconnaître que S. Thomas ne range jamais le beau parmi les propriétés transcendentales ; de

plus, quand il analyse les attributs de Dieu, il parle longuement de la Vérité et de la Bonté divines, de l'Intelligence et de la Volonté de la Cause première, sans consacrer à la beauté de Dieu, un seul article de la *Somme*. Et pourtant, il a commenté «*Les Noms Divins*» du Pseudo-Denys. Il a vu en Dieu non seulement la source de toute beauté, mais la Beauté parfaite, inconcevable. Dans la Somme Théologique (1ª q. 5. a. 4 ad 2m) il admet que le bien et le beau sont même chose, et attributs des mêmes formes.

Si toute chose est bonne, toute chose doit être belle. Est beau, dit S. Thomas, ce dont la vision flatte l'appétit. Le beau est un bien puisqu'il produit la jouissance, qui appartient aux tendances ; le beau suppose une vision et se rapporte par conséquent aux facultés cognitives. S. Thomas insinue-t-il que le beau n'appartient qu'à l'ordre sensible ? Les sens, dit-il en effet, se délectent dans les objets qui leur sont exactement proportionnés : serait donc beau ce qui s'harmonise avec les facultés connaissantes sensibles. Ailleurs, cependant, on lit que le beau est ce dont la perception plaît : la jouissance esthétique est le repos de l'appétit dans la connaissance d'une chose. Définition profonde, qui explique le caractère désintéressé et purifiant de l'émotion artistique, car la connaissance ne met en nous que la « forme », l'« idée » de la réalité, sans nous assimiler physiquement la « chose » : jouir des « formes » sans désirer les « choses », c'est la vie esthétique. Si tout être de soi est intelligible, et si toute connaissance de soi est un bien désirable, tout être ne peut-il, par son aspect, susciter la joie du connaître ? Tout être n'est pas beau en acte comme il n'est ni connu ni voulu, si ce n'est par Dieu, mais comme il peut être contemplé par n'importe quel esprit, il *peut* lui paraître beau et devenir source de jouissance esthétique.

* * *

Si nous résumons ce que la métaphysique thomiste implique dans ses grandes lignes, nous dirons que le concept d'être, perçu confusément dans son infinie richesse par l'activité intellectuelle, recouvre avant tout un ordre infini de substances actuelles et possibles, de choses qui existent en elles-mêmes. Toutes sont actives par le fait même qu'elles sont. Une substance nécessaire en soi, qui ne peut pas ne pas être, existant absolument distincte de toutes les autres, en elle-même et par elle-même, agit toujours identique

à elle-même : c'est Dieu. Les autres, parce qu'elles sont contingentes, agissent en se modifiant accidentellement, tout en restant substantiellement elles-mêmes : leurs forces et facultés sont encore de l'être, mais de l'être accidentel, inhérent.

Toute substance qui existe est quelque chose : « ce qu'elle est » s'appelle son essence ou sa nature. Dans l'être divin parce qu'il existe par lui-même, essence et existence sont même chose : dans les substances créées, bien qu'elles soient unes et indivisibles,essence et existence sont deux co-principes distincts d'être, l'un rendant raison de l'acte par lequel toute chose *est*, l'autre de la limitation, grâce à laquelle les choses sont distinctes les unes des autres.

Toute essence est déterminée : elle est « telle » par sa forme. Si essence et forme sont même chose, la substance ainsi constituée est simple : elle est et demeure ce qu'elle est, elle n'a en elle aucune raison de se transformer entièrement, elle est forme ou détermination incorruptible, elle est esprit. Si, au contraire, la substance naît et meurt, il faut que dans son essence, elle possède en plus de la forme qui la rend telle, un autre principe qui explique la possibilité de la transformation totale : c'est la matière première.

Parmi les substances visibles,il y en a une dont la forme émerge dans le monde spirituel. A proprement parler, l'homme n'est ni substance matérielle, ni substance spirituelle. Il est le point de rencontre de la matière et de l'esprit, unité mystérieuse, énigme troublante, quant à sa nature et à son activité, quant à son origine et à sa destinée.

Tous les corps, parce que composés de matière, se transforment continuellement, s'altèrent, s'éparpillent, se divisent, évoluent. La matière s'étend dans l'espace et se développe dans le temps ; l'ange n'est ni spatial ni temporel. Ce qui est corporel se meut : le mouvement sensible analysé par l'intelligence humaine qui abstrait, et conçu comme une succession continue d'instants les uns antérieurs, les autres postérieurs, mesuré par la même unité, s'appelle le temps. Quant à l'espace réel, c'est l'ensemble des êtres matériels contigus par la quantité extensive, pour autant que l'intelligence humaine aperçoit entre eux des relations de distance, rapportées à des points considérés comme fixes.

L'être étant transcendental, toutes les propriétés qui expriment un mode d'être, conviennent à l'ordre universel. Tout ce qui existe est chose, essence, aliquid : tout ce qui existe est déterminé, vrai,

bon et beau ; non certes dans un sens absolument identique, mais analogiquement.

Dieu, être pur, est la simplicité même, l'unité parfaite. Il se connaît et se veut lui-même parfaitement : Il est la Vérité et le Bien absolus, l'Intelligence et la Volonté subsistantes ; sa vie est une jouissance esthétique éternelle.

Les esprits sont « ce qu'ils sont » indivisement ; leur substance, parce que contingente est composée, mais une et forme absolument simple. Connus et voulus par Dieu, ils sont transparents à eux-mêmes : ils se voient et s'aiment et se mirent immuablement dans leur beauté.

L'homme est un dans sa substance ; son essence aussi est une, quoique transformable : elle est composée de matière corruptible et de forme spirituelle. Par l'intelligence, il est capable de tout connaître, par la volonté, de tout aimer. Il est tendance à l'infinie science comme à la possession du Bien infini, mais sa connaissance est limitée par l'expérience sensible, son amour entravé par les tendances au corps. Au dessus du temps par l'esprit, il est entraîné par la matière dans l'évolution. Toute son activité exprime ce dualisme : sa connaissance, par exemple, en tant qu'intellectuelle ne connaît ni le temps, ni l'espace, en tant que sensible, elle est attachée au quantitatif et à l'instant toujours fuyant.

L'animal purement matériel connaît encore, la plante ne fait plus que vivre, le minéral est et agit. Puisqu'il y a action, il y a tendance : donc il y a volonté et amour, au sens analogique. Et c'est pourquoi l'on pourrait dire que l'attraction des corps chimiques et le mystique élan des esprits vers Dieu,sont des formes analogues de l'amour. Mais il n'y a plus de connaissance : une très lointaine analogie existe avec le mouvement parfait des esprits et de l'homme. En tant que le corps possède l' « image » de l'action de l'univers sur lui, il se le représente, dirait Leibniz : la connaissance en effet n'est que le perfectionnement dernier de cette mise-en soi par toute chose, de l'ordre universel.

V. RAISON ET FOI

Tels sont les principes critiques et métaphysiques, que S.Thomas met à la base de sa vision du monde. Il en est un autre de première importance. S. Thomas est un croyant : profond penseur, il est saint religieux ; disciple du Philosophe, il appartient avant tout au Christ. Comment cet esprit rationaliste, amoureux de vérité intelligible,conçoit-il l'ordre chrétien et les mystères de la foi? C'est dans la *Somme contre les gentils* qu'il faut chercher la réponse à cette question. Un théologien, y est-il dit, peut discuter avec un juif en invoquant l'Ancien Testament, et avec un hérétique en citant les Evangiles et les Epîtres ; mais quand il s'adresse à un païen ou à un musulman, il est bien obligé d'avoir recours aux évidences rationnelles que tous sont forcés d'admettre. S. Thomas justifiera donc son assentiment de fidèle, en invoquant la raison. « S'il ne voyait pas qu'il faut croire, dit-il, il ne croirait pas. »

Sans doute, l'homme, puisqu'il est esprit, est théoriquement capable de connaître l'Etre tout entier. Mais Aristote nous a appris depuis longtemps que « l'intelligence humaine, par rapport aux premiers principes des choses, qui sont les plus éblouissants d'évidence, se compare le mieux à un oiseau de nuit, égaré dans la lumière solaire ». Combien de propriétés n'ignorons-nous pas des choses sensibles ! Que de mystères dans la nature observable, qui nous échappent à jamais ! D'ailleurs, de tout ce qui dépasse notre expérience sensible, nous ne pouvons avoir qu'une connaissance négative et analogique. Nous ne pouvons savoir, par exemple, qu'il existe des esprits : nous ne saurons jamais positivement ce qu'ils sont. Pourquoi ? Parce que notre connaissance propre n'est proportionnée qu'aux intuitions sensibles. Ne nous étonnons donc pas que des intelligences séparées de la matière voient le réel plus parfaitement

que nous et en aient des intuitions intellectuelles, que nous ne pouvons même pas concevoir. Ne nous étonnons pas surtout, que l'essence de la Cause première, qui transcende infiniment toute créature, soit absolument inconnaissable dans sa vie propre, malgré la science certaine de ses attributs, à laquelle les esprits peuvent s'élever par les analogies soit du monde matériel, soit de leur essence spirituelle.

N'est-il pas évident, dit S. Thomas, qu'un homme grossier — rusticus — ne peut comprendre toutes les considérations subtiles des philosophes ? Or, l'intelligence de l'ange le moins parfait dépasse celle du plus grand des sages, bien plus que la raison du penseur dépasse celle du plus ignorant des idiots — rudissimmi idiotae. L'ange lui-même, parce qu'il est créé, ne peut saisir le tout de Dieu et l'homme le plus savant ne peut imaginer ce que l'ange connaît. De même que ce serait la plus grande des folies — maxima amentia — pour un pauvre d'esprit, de vouloir nier les propositions les plus certaines de la philosophie parce qu'il ne les comprendrait pas, de même et bien plus fol encore serait l'homme qui refuserait de croire ce que les anges savent, pour le seul motif que sa raison personnelle ne réussit pas à le découvrir !

Dans la sphère de l'être, autour de ce que nous pouvons découvrir par la raison naturelle, s'étend la zone infinie du mystère que nous ne pouvons atteindre de connaissance propre. C'est là ce que la foi prétend nous apprendre. Mais il faut compléter cette notion, car bien des choses que la seule raison peut démontrer sont proposées à croire. Aristote, après Platon, avait remarqué déjà, que la vie du sage ne peut être que celle du petit nombre. Combien d'hommes, se demande S. Thomas, arriveraient à une connaissance suffisante de Dieu,s'ils étaient laissés à eux-mêmes? Les uns ne sont pas doués, d'autres sont tellement pris par le souci de leurs affaires temporelles, qu'ils n'ont pas le loisir de penser à des choses élevées et de monter au sommet des recherches humaines ; d'autres encore sont trop paresseux pour entreprendre le long et dur labeur de la métaphysique qui conditionne la science certaine de Dieu. D'ailleurs, même si tous étaient capables, zélés et enflammés de l'amour du savoir, après combien de temps arriveraient-ils à connaître la vérité ? Une vie n'y suffirait pas, car la profondeur de la vérité exige une étude prolongée et la jeunesse, ordinairement, se perd dans le tumulte des passions et des désirs. Enfin, à supposer qu'un grand nombre arrivent à se former une idée de la Cause première, de com-

LIBRARY ST. MARY'S COLLEGE

bien d'erreurs leur science ne sera-t-elle pas entachée? L'imagination, les préjugés, les sophismes souilleront fatalement la pureté de la lumière : les systèmes de l'antiquité ne nous le démontrent-ils pas ?

Il convenait donc au bonheur de l'espèce humaine, conclut S. Thomas, que Dieu voulût bien lui faciliter une connaissance, sans doute et sans erreurs, des choses divines. Il le fit, et surabondamment dans la révélation. Il imposa d'autorité l'ensemble des vérités que la raison peut atteindre et se montra dans sa nature intime et ses desseins secrets. Il se fit reconnaître à l'humanité par le signe des miracles et des prophéties, par la merveilleuse conversion du monde païen, par la sainteté admirable, toute pure et immaculée de l'Eglise. Du coup s'enrichit le champ des investigations humaines : la raison vit le monde élargi et éclairé d'une lumière nouvelle.

Bien qu'elle soit d'un autre ordre, la foi ne s'oppose pas à la raison. Elle la perfectionne, puisqu'elle lui propose de rechercher et de contempler des choses merveilleuses ; elle lui donne une haute idée de l'essence divine, qui dépasse toute conception ; elle la met en garde contre la présomption qui voudrait mesurer la nature divine entière, à l'aune d'un esprit vacillant et menacé d'erreurs. Comme opération intellectuelle, la foi est inférieure à la science, puisqu'elle n'est pas déterminée par l'évidence : quant à son objet, celui-ci est infiniment plus sublime que tout ce que la raison pourrait atteindre.

La foi est évidemment un don de Dieu, une lumière surnaturelle, mais elle est un mystère de la coopération de l'intelligence, de la volonté, de la grâce. L'acte de foi jaillit de tout l'homme, sous la motion de Dieu. Bien loin de nous plonger dans l'irrationnel, la foi est éminemment un acte de raison. L'assentiment à l'ordre révélé est raisonnable ; cet ordre lui-même ne contredit pas la raison mais la dépasse. Toute contradiction, en effet, entre les domaines naturel et révélé est impossible, puisque le même Dieu crée la nature et révèle la vérité surnaturelle. C'est Lui qui crée en nous la lumière des premiers principes : impossible que la foi leur soit contraire : comment y aurait-il contradiction en Dieu ? Et c'est pourquoi aucun des arguments qu'on oppose à la foi, ne peut découler correctement des premiers principes de la nature connus avec évidence : tous doivent être rejetés comme des sophismes ou comme des arguments tout au plus problématiques.

Quels sont les rapports entre la connaissance de foi et celle de

raison ? La foi règle la raison en ce sens qu'elle est la pierre de touche des vérités découvertes par la raison. La raison sert la foi, non pas en démontrant les dogmes mais en rejetant les arguments des infidèles contre leur possibilité et en les illustrant d'analogies philosophiques et de comparaisons exactes. Raison et foi ont un certain domaine commun : celui des vérités naturelles. Mais ici les principes et l'objet formel diffèrent. Le fidèle admire dans la création la puissance et la gloire de Dieu, le savant y recherche la nature des choses et la loi de leurs activités. Le croyant, par la foi, contemple tout sous la raison de la nature intime de Dieu, le philosophe étudie le monde à la lumière de son esprit qui perçoit l'être. Le premier croit en Dieu, et en Lui, il voit l'univers ; le second considère scientifiquement l'univers et y découvre Dieu.

IV.

DIEU, CAUSE EFFICIENTE DE L'UNIVERS

I. DIEU ET LA CRÉATION

Dans la *Somme contre les Gentils* (1) S. Thomas distingue le point de vue du philosophe de celui du théologien. Il appartient au premier de s'élever graduellement, à la lumière de l'être, de l'ensemble des créatures à la Cause divine, au second de contempler d'abord l'incomparable divinité,puis son œuvre totale, expression de sa nature,

Cette distinction, quand on y regarde de près, est tout artificielle. Certes, si l'on veut entendre par divinité la nature mystérieuse de la Trinité, telle que l'Ecriture la révèle et que l'enseigne l'Eglise, il n'appartient qu'à la théologie de considérer toutes choses sous leur aspect surnaturellement divin. Mais n'est-il pas possible d'envisager uniquement en Dieu les attributs que la raison peut atteindre ? Sans doute, seul sera sage parfait le chrétien illuminé par la foi, qui se perdra dans la vision de Dieu, cause totale de la réalité *complète* qui est surnaturelle. Mais la raison pure ne peut-elle, de ses propres forces, s'élever d'abord inductivement à Dieu, puis contempler toutes choses dans leur raison dernière ? Cette vision d'ensemble et déductive n'est-elle pas l'idéal de tous les hommes que pousse le désir de la métaphysique ?

Toute la tradition philosophique nous clame la réponse : ici, les systèmes grecs se rencontrent avec les métaphysiques modernes ; le génie oriental se fond avec la pensée européenne. Autre chose est en philosophie la voie, autre chose le terme. Pour gravir une montagne, différents sentiers permettent une ascension longue et dangereuse : une seule et même vision magnifique est le prix des efforts variés. C'est la vision que tous désirent, qu'ils s'appellent

(1) Est-elle philosophique ou théologique ? Voir une bonne étude de M. Bouyges, dans *Archives de Philosophie*, vol. III, cahier 2. Paris 1925.

Platon, Aristote ou Plotin. L'ascète tend au Nirvanâ, la dialectique des idées monte au Bien subsistant, l'induction du premier moteur aboutit à l'Acte pur, l'intuition de l'Unité suprême et transcendante postule l'union extatique avec l'infinie beauté.

Sans Dieu, rien ne s'explique à la raison, ni la poussière,ni l'esprit, ni l'individu, ni l'ordre social, ni l'être, ni l'agir. En Dieu seul, l'esprit de l'homme, désireux de science et d'amour, s'apaise. Dieu est la réponse à toutes les questions, l'Aimé de tous les amours, l'Unité de toute synthèse. En Dieu et par lui, l'âme se trouve elle-même, échappée du temps et de l'espace ; rien qu'en le cherchant, elle découvre qu'elle dépasse infiniment toute matière.

C'est pourquoi tous les métaphysiciens, d'une certaine façon, chantent le même cantique. Au fond de toutes choses, disent-ils, gît un absolu divin : toutes sont par lui, toutes agissent par lui, toutes tendent à lui. Elles le réfléchissent et l'aiment. L'homme est son image la plus parfaite, et c'est pourquoi l'essence de la raison, dit Spinoza, est de percevoir les choses sous un certain aspect d'éternité, *sub specie aeternitatis*. Pour Leibniz, l'intelligence prend en quelque sorte, sur les choses le point de vue du Créateur lui-même. Les Idéalistes n'arrivent à expliquer le monde, que par l'affirmation sans cesse répétée d'un Esprit absolu, dont l'homme est l'expression la plus parfaite. (1) Plus haut que tous ces penseurs et s'appuyant sur la loi même de la pensée et de l'être, S. Thomas affirme solennellement que la science suprême contemple toutes choses *sub ratione Dei*. « Omnia pertractantur in sacra doctrina sub ratione Dei, vel quia sunt ipse Deus, vel quia habent ordinem ad Deum ut ad *principium* et *finem*. » (I^a q. I. a. 7.).

Tout ce que l'homme peut connaître, c'est l'Absolu divin, soit en lui-même soit dans ses manifestations. Dieu est, il crée, il fait agir. Le sage le contemple dans son Essence, puis comme Cause, ensuite comme Fin. Mais tout est un dans la simplicité divine. Les feuilles frissonnent sous la caresse du vent et l'univers entier évolue à travers les siècles parce que Dieu existe, crée et attire le monde. Et c'est pourquoi nous le découvrons, réel, mais caché, dans tout ce que nous connaissons. « Omnia cognoscentia cognoscunt implicite Deum in quolibet cognito ». Rien n'est bon que par le Bien parfait ; rien n'est connaissable que comme expression de l'Intelli-

(1) Bien entendu, nous ne considérons ici qu'un seul élément des métaphysiques modernes, et nous les envisageons plutôt dans leurs *tendances* que dans la *forme achevée* de leur système.

gence créatrice, rien n'est beau et source de plaisir esthétique que par la splendeur divine. (1)

Ce principe universel de ressemblance est fondamental dans le thomisme (2). Il est la synthèse des principes de contradiction, de causalité, d'analogie. *Tout* ressemble à Dieu d'une certaine manière imparfaite, puisque tout est causé par lui, quant à l'être et à l'agir. En aspirant à sa perfection propre, tout être aspire consciemment ou non à la ressemblance divine. Mais rien n'est Dieu, ni partiellement ni totalement : car il serait contradictoire que l'univers imparfait et en mouvement s'identifie avec la Perfection immobile. C'est grâce au principe de ressemblance que l'homme s'élève à Dieu : ne voyant que le monde, il devine la cause, et connaissant la cause, il la retrouve dans le monde.

Lorsque l'esprit, à la lumière de l'être, s'est élevé péniblement à l'affirmation de l'existence de Dieu, il s'arrête, ébloui par la vision dantesque qu'il découvre tout à coup. Ce n'est plus un harmonieux ensemble de concepts abstraits unifiés qu'il contemple, mais la réalité inexprimable. Au fond de toutes choses et infiniment distinct d'elles, il devine l'Etre absolument immuable et parfait, esprit pur, inépuisable fécondité. En lui se meuvent et vivent des myriades d'esprits qui tous le réfléchissent à des degrés divers, puis d'innombrables multitudes d'êtres matériels, expressions plus ou moins parfaites de « types » minéraux ou vivants qui tous ont leur beauté et leur splendeur. Tout cet univers chante l'Absolu, tout est et se meut en lui, tout agit par lui, tout tend vers lui.

C'est le propre du Sage de *percevoir* cet ordre, et de *créer* l'ordre dans les chefs-d'œuvre de l'art et dans la vie morale, à l'image du cosmos. « Sapientis est ordinare ». Ce qui unifie la multiplicité est la Cause première, Fin suprême. Simple et unique, elle rayonne dans la diversité infinie de ses effets. En dernière analyse, elle est Intelligence : c'est la pensée divine, pure intellection d'elle-même, qui crée les choses et les finalise. Si l'univers tout entier tend à sa perfection dernière, ressemblance avec Dieu, il s'élance donc vers le Bien de l'Intelligence, qui est la Vérité totale. Connaître le tout, tel qu'il est ; épuiser l'intelligibilité du réel, le pénétrer dans une intuition pacifiante, telle sera la fin suprême de l'Esprit, angélique ou humain, tel sera le terme le plus sublime de l'univers.

(1) Voir 22. *De Ver.*, a. 2 ad 1m.

(2) Surtout dans la Somme contre les Gentils. mais il ne disparaît nullement dans la Somme Théologique.

C'est à cette intuition de l'ordre universel, baignant dans l'Absolu, raison dernière et principe le plus élevé des choses, que tend de tout son être, l'esprit créé, c'est dans cette intuition que resplendit l'activité de toutes la plus parfaite, puisqu'elle donne les jouissances les plus hautes ; la plus sublime, puisqu'elle se rapproche le plus de l'opération même de Dieu ; la plus utile, puisqu'elle conduit à l'immortalité ; la plus délicieuse, puisqu'elle est vide de toute amertume et pleine de joie et d'allégresse... (1)

Cette intuition qui, pour S. Thomas, ne peut être réalisée que dans la vie éternelle, est l'idéal suprême du Sage.

* * *

Dieu (2), puisqu'il est moteur immobile de l'univers, ne peut changer : sinon, il ne serait pas par lui-même. Dès lors, il faut éloigner de lui, tout ce qui dans la créature est principe d'un changement quelconque. Dieu ne peut donc pas être corporel, car il subirait, dans ce cas, l'action des autres corps. Il ne peut être composé de matière et de forme, car il n'est pas déterminable : il est détermination pure. Son essence est d'être, puisqu'il est acte pur : il ne rentre donc dans aucun genre créé puisque le genre est la catégorie des choses qui ont une essence commune. Or, quel autre être que Dieu a comme essence d'être ? Il n'est que substance, toujours identique à lui-même, son activité ne peut ajouter quelque chose à sa nature : elle n'est pas son épanouissement mais son être, sa nature même.

Dieu est donc un pur esprit absolument simple, ne changeant jamais, existant et agissant par lui-même. Peut-on le concevoir comme un principe intrinsèque du monde ? Non, il n'entre pas en composition avec lui. Etant cause du tout, il n'est ni la matière, ni l'élément formel de l'univers. Agissant par lui-même, il n'a pas besoin du monde, pour connaître, pour jouir. Il est substantiellement distinct de toute la création : il est le grand « Séparé ».

Puisque les créatures ne nous semblent *parfaites*, qu'en tant qu'elles *sont*, Dieu qui est l'Etre pur, contient en lui non seulement la perfection que son activité causale sème dans l'univers, mais toute perfection possible.

(1) Voir *Somma contra Gentiles.*, ch. I et II.

(2) Nous ne développons pas beaucoup ce chapitre, parce que cette matière est souvent exposée. Nous visons surtout à la concision et à la précision, dégageant les arguments du contexte parfois embrouillé.

Il est infini, non point à la façon d'un nombre auquel on peut toujours ajouter une unité — infini mathématique, qui n'existe que dans l'esprit — mais parce qu'entre Dieu et le monde, il n'y a aucune commune mesure possible. Toute créature est *telle* : par là même, son essence et son activité sont limitées. Dieu ne se définit pas tel : il *est*. Etre Dieu et la créature, aucune comparaison ne peut se justifier : Dieu dépasse le créé infiniment, parce que son essence est d'être.

Dieu est partout présent, non pas qu'il soit dans l'espace — il n'y a pas d'espace pour les esprits, puisque l'espace dépend de la quantité—mais parce qu'il se manifeste,par sa puissance créatrice, et par sa présence intelligente partout où un être,si infime soit-il, affirme la cause première ; par là même qu'une chose existe et dans la mesure qu'elle existe, Dieu lui est présent.

Dieu est éternel, parce qu'il est absolument simple. Etant simple, il ne peut pas changer : il ne peut donc avoir ni commencement ni fin : en lui, il n'y a aucune succession.

Dieu est un acte spirituel, infiniment parfait, permanence indivisible qui coexiste également aux premiers jours de la création et à l'état final de l'Univers. Les siècles passent, les individus sont emportés comme un nuage de poussière, en Dieu immobile, il n'y a pas de succession de mois et d'années : il est un présent éternel. Même si le monde n'avait jamais commencé, Dieu et lui ne seraient pas éternels au même sens, car l'Eternel existe « totus simul », tout entier en lui-même et en même temps ; au contraire le temps qui s'écoule sans cesse, n'est réel que dans les instants fugitifs. Dans l'éternité, aucune distinction n'est possible, parce que toujours elle reste elle-même ; dans le temps, l'intelligence peut distinguer des parties.

Etant simple et ne se trouvant dans aucun genre, Dieu est unique. Le concret est absolument incommunicable.Impossible qu'il existe deux individus soit corporels soit immatériels dans lesquels il n'y aurait aucune différence ; ils s'identifieraient et leur essence resterait unique.

Etre pur, Dieu est aussi intelligence. Dans les créatures, l'intelligence apparaît avec l'immatérialité. Dieu étant non seulement indépendant de toute condition matérielle et spatiale, mais aussi de toute limite d'essence, est souverainement intelligent : son activité nécessaire d'esprit est la possession constante de lui-même. Il est l'intellection pure : n'étant pas en puissance, il ne connaît

que lui et sous l'aspect qu'il est. Il est l'être parfaitement intelligible, éternellement intelligé.

C'est là sa vie : la vie est une activité immanente qui jaillit du fond de l'être et s'y termine : l'intellection est l'opération vitale par excellence. « C'est une vie ; et tout ce qu'il y a de plus parfait dans la vie » dit S. Thomas en commentant le mot célèbre d'Aristote : « Dieu est l'actualité même de l'intelligence : cette actualité prise en soi, telle est sa vie parfaite, éternelle. Nous appelons Dieu un vivant éternel et parfait. »

Que connaît Dieu ? Il se connaît. « L'intelligence, dit Aristote, se pense elle-même en saisissant l'intelligible, car elle devient elle-même intelligible à ce contact, à ce penser. Il y a donc identité entre l'intelligence et l'intelligible. Car la *puissance* de percevoir l'intelligible, voilà l'intelligence, et l'*actualité* de l'intelligence, c'est la possession de l'intelligible : ce caractère divin se trouve donc au plus haut degré dans l'intelligence divine. Tel est le principe auquel sont suspendus le ciel et la terre. »

Là s'arrête la doctrine du Philosophe. Dieu connaît-il autre chose que lui-même ? Bien obscure est la réponse d'Aristote ; incomplète celle des Arabes. Les uns admettent que Dieu connaît les substances immatérielles et les formes universelles des corps, mais ils lui refusent la science du particulier. Les autres, comme Avicenne, reconnaissent que Dieu voit et prévoit les choses singulières, mais comme des points où se recoupent les diverses actions des causes célestes universelles,.

S. Thomas rejette la première opinion, parce qu'elle est hérétique et absurde, et la seconde parce qu'elle est philosophiquement insuffisante. Evidemment, Dieu étant immuable, ne peut rien recevoir du dehors, il ne peut regarder autre chose que lui-même, sa substance simple est le principe de sa science ; elle *se* comprend tout entière. Mais elle est cause efficiente de l'univers, c'est-à-dire de toutes les choses qui sont. Dieu atteint donc adéquatement tout ce qui est ; il le connaît, comme il le crée, dans son individualité. Pour lui, il n'y a ni passé ni futur, puisqu'il est éternel ; d'une même vision invariable et permanente, sans changement et sans progrès, il contemple tout ce qui pour nous se déroule dans le temps, et non seulement cet univers qu'il cause mais sa puissance intime qui le transcende infiniment. (1)

(1) Voir plus loin, ch. VI, § 1.

C'est ce que S. Thomas exprime en affirmant que Dieu voit même ce qui n'est pas actuellement pour nous : il connaît, dit-il, les futurs contingents qui seront un jour, car il les créera ; il connaît même les choses qui ne seront jamais, mais dont la possibilité inconnue de nous est impliquée dans son essence divine. Chose qui à première vue semble étrange, Dieu connaît même le mal : tout être créé, en tant qu'il *est*, est bon, mais en tant que *créé*, imparfait. Dieu,voyant et voulant le bien ne peut donc pas ne pas voir et ne pas vouloir le mal de la nature. (1)

Ici se dresse devant S. Thomas l'exemplarisme Augustinien. Aux yeux de ses contemporains, les *idées* seules peuvent sauver l'orthodoxie : le grand péché d'Aristote est d'avoir rejeté les formes platoniciennes. En Dieu, dit-on, vivent les exemplaires éternels de toutes les choses réelles et possibles. S. Thomas semble reprendre cette doctrine en l'interprétant. Dieu crée par sa science : tous les effets qu'il produit ressemblent à son essence. Celle-ci, en tant qu'objet de l'intellection divine, est donc la forme unique et infinie que les substances créées réfléchissent diversement. Puisque ces substances sont distinctes les unes des autres, dit S. Thomas, il faut qu'il y ait des rapports distincts simultanément connus, de l'essence divine aux choses. S'il y a des rapports distincts, il y a des idées multiples ; ou plus exactement l'Idée de tout ce qui existe, est unique si on l'envisage du côté de l'essence divine et multiple si on la considère du côté de la création. (*De Ver.* q. III.a. 2).

Telle est la doctrine de S. Thomas. Si on lui demandait si *réellement* l'idée que Dieu a de lui-même est unique ou multiple, que répondrait-il ? Le champion de l'absolue simplicité de Dieu défendrait évidemment l'unité de la Forme intelligible. Affirmer qu'en même temps elle est une et multiple réellement est une contradiction; affirmer que l'essence ou l'idée divine puisse être multiple en est une autre. Pourquoi dès lors admettre cette quasi-multitude d'idées? Par respect pour la tradition et aussi pour expliquer comment le multiple procède de l'un et est distinct de lui. Cette explication éclaire-t-elle la difficulté ? Elle ne fait que la reculer. Bien plus simplement on pourrait exprimer les mêmes choses en sacrifiant le vocabulaire platonicien. Dieu est infini, et l'effet qu'il crée déchoit nécessairement de la perfection divine. La création tout en ressem-

(1) C. à-d. le mal physique, et non pas le mal moral. Voir ci-après p. 161 et ch. VI, § 1.

blant à Dieu n'exprime donc pas adéquatement l'essence du Créateur : entre la puissance infinie que Dieu contemple, et l'effet limité qu'il réalise en le connaissant, il y a tout l'abîme de la transcendance divine.

Qu'on emplisse ou non cet abîme par les idées innombrables des choses possibles, on n'ajoute rien de positif à la science ; et le mystère de la coexistence de l'Infini et du fini, du Parfait et de l'imparfait, de l'Un et du multiple reste à jamais impénétrable pour tout autre intellect que celui de Dieu lui-même. Entre Dieu, simple et infini, et le monde multiple et composé, la multitude des idées participées, souvenir d'Augustin et de Denys, reste une fiction inutile.

Si Dieu est intelligence, il doit être volonté : celle-ci, ayant pour objet le bien en tant qu'il est connu en soi, suit l'intelligence. Dieu agit donc par volonté, puisqu'il crée par sa science : sa causalité est en quelque sorte mesurée par son intelligence. Il veut nécessairement le Bien parfait qu'il est, mais librement le bien distinct de lui, puisque celui-ci ne peut rien ajouter à son bonheur essentiel qui se suffit. *Si* Dieu veut le monde, il est nécessaire qu'il le veuille immuablement, mais il dépend d'une raison intrinsèque à la nature divine de le vouloir. Un effet ne peut être déterminé dans sa cause, que si celle-ci est passive et agit transitivement. L'activité de Dieu étant parfaitement soustraite à tout ce qui est extérieur à sa substance est souverainement libre.

Notre volonté se manifeste à nous de deux façons : elle est tendance au bien et jouissance dans la possession de son objet. Dieu étant la plénitude de l'être n'a rien à désirer : l'acte de sa volonté, unique, indivisible, sans aucune succession est pure jouissance de sa perfection infinie.

Intelligence, Dieu ne connaît pas en progressant ; volonté, il ne tend pas au bien ; libre, il ne choisit pas entre deux termes ; heureux, il ne jouit pas de la même manière que nous. Absolument simple, se suffisant à lui-même, il est la jouissance substantielle sans tache et sans déclin de la perfection infinie,possédée parfaitement par l'amour contemplateur. Il se délecte en lui-même de lui-même ; il se réjouit de son bien et de sa fécondité, il est riche de tout l'Etre, puissant d'une puissance infinie, maître de toutes choses, admiration de tout ce qui connaît.

S. Thomas recueille les voix lointaines des prophètes juifs et de l'antiquité grecque, l'enthousiasme de Platon et celui du sceptique

Aristote, ravi devant le Premier moteur. Il emprunte aux Arabes la distinction d'essence et d'existence qui lui permet de préciser les concepts chrétiens de perfection et d'infinitude, de transcendance et de contingence. Il reprend tout le christianisme mystique et même l'exemplarisme, ancré dans la tradition. Mais il sauvegarde toujours l'absolue simplicité divine et distingue la manière poétique de la démonstration rationnelle.

* * *

Il ne suffit point à S. Thomas de considérer l'Absolu divin en lui-même. Impossible de connaître un être si on ne connaît pas ses activités, car l'activité exprime la nature de l'être. Dieu est acte pur immanent : il intellige, veut, jouit. Il est aussi acte créateur : il produit, conserve et dirige le monde distinct de lui.

La création, — s'il est permis d'employer cette image — est l'épanchement des créatures du sein de la Divinité. Mais cet épanchement est plein de vie : dans un mouvement gigantesque, la création vibrante d'activité retourne à Dieu, dont la Perfection l'aspire. Créer hors de lui, attirer à lui : telles sont les deux phases que nous découvrons de nos yeux débiles, dans l'activité *unique* et simple de Dieu : nous le considérons en conséquence comme Cause efficiente et finale.

S. Thomas analyse d'abord la notion de création, puis il contemple l'ordre créé et y découvre le mal. Comment expliquer que le monde soit multiple et rempli de douleur, alors que Dieu est absolument simple, bienheureux et bon ?

Créer n'est pas transformer : l'être ne sort pas du néant, car le néant n'est pas. La création ne se fait pas à un certain moment de l'éternité : l'éternité n'a pas de moments. Elle n'est pas le remplissage de l'espace : il n'y a pas d'espace avant la matière. Dire que Dieu crée, c'est dire que par son activité substantielle libre, il fait qu'un ordre contingent *soit*. Il atteint cet ordre non pas dans les *natures* qui existent, en tant que limitées, mais sous le rapport d'*être*. Il l'atteint entièrement de la même façon.

Créer, c'est conserver. Dieu nous crée actuellement, il nous fait être, comme le premier homme. Si le mode d'apparition diffère, le lien de dépendance est le même. Tous les siècles, toutes les civilisations, les individus innombrables des innombrables espèces

dépendent de l'acte indivisible et permanent de la substance divine, cause première.

La création est la manifestation de la puissance divine infinie : les créatures ne peuvent que transformer ce qui préexiste ; elles ne peuvent qu'informer la matière : elles ne sauraient ni créer ni anéantir. Entre Dieu et elles, il n'y a donc aucune commune mesure possible. C'est Dieu, d'ailleurs, qui leur donne d'être, c'est lui qui leur donne d'agir : rien de tout ce qui est, n'échappe à la cause première.

Voilà ce que nous démontre la raison. La foi nous révèle que le monde n'a pas toujours existé. Les Augustiniens prétendent prouver qu'il a commencé, les Arabes qu'il est éternel. S. Thomas, sous l'influence du juif Maïmonide rabat ce rationalisme qu'il juge excessif. Certes par la foi, nous tenons que le monde a commencé et par la raison nous prouvons que le monde est inintelligible sans l'acte créateur, sans la cause première dont il dépend. Mais il est impossible — déclare finalement S. Thomas — de savoir par la seule raison si la création se fait de toute éternité ou si elle a pris origine avec le temps. Ni les arguments des Augustiniens, ni ceux des Arabes ne peuvent nous convaincre : une création éternelle ne se prouve pas, mais elle n'est pas contradictoire.

L'univers est un ensemble ordonné de choses distinctes : il est un cosmos merveilleux. Les néo-platoniciens — S. Thomas nomme l'Arabe Avicenne — prétendaient impossible que de l'unité divine sorte immédiatement la multiplicité. Ils posaient donc comme terme de l'activité divine, l'Intelligence première, infinie dans son ordre, essence la plus parfaite, absolument unique : c'est elle, disaient-ils, qui ressemble le mieux au Principe suprême infini, parfait, unique. Les Averroïstes suivaient la même opinion. (1)

Résolument S. Thomas s'attaque à cette thèse, tout en gardant le principe sur lequel elle se fonde : il est nécessaire que tout effet ressemble à sa cause. Mais les créatures, par le fait même qu'elles sont créées, sont composées et limitées nécessairement : une seule substance finie ne peut réfléchir qu'imparfaitement la perfection de Dieu. Il convient donc qu'il y ait des degrés innombrables de choses, qui portent en elles l'image du Créateur : le tout multiple et divers donnera une idée plus élevée de la substance de Dieu, qu'une seule espèce, si noble soit-elle. L'univers tout entier est le miroir de Dieu et chaque point réfléchit son image.

(1) Voir ch. I. § 3.

Les substances ne sont donc point multiples et spécifiques et distinguées les unes des autres par un effet du hasard, qui les agglomère suivant des différences quantitatives : ainsi l'enseignait Démocrite. Elles ne sont pas démêlées, comme le disait Anaxagore, par une Intelligence qui les extrait de la matière confuse où toutes se confondent. Elles ne sont pas davantage différenciées par les causes secondes, emboîtées les unes dans les autres. Mais toutes sont des déterminations particulières, parfaites en elles-mêmes et voulues par Dieu qui leur imprime, suivant la mesure de chacune, la trace de sa Perfection infinie.

Par là s'explique l'inégalité des créatures : il y en a qui sont spirituelles, d'autres sont matérielles. Les premières sont incorruptibles, les autres périssables. Dans l'ordre des substances immatérielles, chaque individu constitue une perfection propre : il est une espèce de beauté. Dans les espèces matérielles, tous les individus expriment la perfection de leur type naturel, chacun à sa façon, l'un plus parfaitement que l'autre, et tous d'une manière particulière. Or, tous sont faits à l'image de Dieu, tous en expriment un aspect. L'univers est régi par la loi d'une continuité parfaite : S. Thomas reprend à son compte cette idée aristotélicienne que Leibniz développera merveilleusement. Les substances différentes se suivent en harmonie comme la série des nombres différents. D'un extrême, la nature passe à l'autre, du plus imparfait, elle monte au plus parfait par des échelons innombrables : c'est pourquoi entre les plantes et les animaux supérieurs, il y a des vivants à peine conscients ; entre les animaux aquatiques et ceux qui vivent sur terre, il y a les amphibies qui participent d'une double perfection... (1)

Tout est donc beau, harmonieux et bon dans la nature. Comment dans cet ordre qui reflète Dieu, le mal physique est-il possible ? Dieu ne veut que le bien, et il est cause de tout : pourtant, le mal, la souffrance, la mort sont des choses bien évidentes ? Oui, répond S. Thomas, le mal est même nécessaire, non qu'il soit quelque chose de réel, mais parce qu'il suit nécessairement toute nature créée.

Dieu seul est bon parfaitement ; toute créature en tant que telle est une limite d'être : elle est quelque chose de bon, elle n'est pas « le » bien. En tant que privée du Bien, appelons-la mauvaise. Or, parmi les créatures, toutes imparfaites, les esprits ne peuvent perdre

(1) Voir p. ex. Ia q. 71 ad 4m et *De Anima*, passim.

leur bien propre, parce qu'ils sont incorruptibles ; les êtres matériels, au contraire, parce que matériels et périssables, peuvent déchoir de leur bonté, de leur être. Dieu ne crée donc ni la souffrance, ni la mort, mais la souffrance et la mort sont naturellement inhérentes à la vie des corps.

D'autre part, dans l'ordre des substances matérielles, le mal est inévitable parce que les êtres agissent. Agir est l'épanouissement de la bonté essentielle d'un être : il agit dans la mesure qu'il est bon. Or, l'action de l'un provoque la réaction de l'autre et l'action universelle dans le monde matériel est une lutte continuelle. S'affirmer puissamment, c'est nier les autres. La naissance du feu qui enflamme l'air, dit S. Thomas, est le bien du feu et le mal de l'air. La mort de l'agneau soutient la vie du lion. L'ordre considéré dans son ensemble est bon : les parties qui le constituent sont toutes également bonnes en elles-mêmes et pour elles-mêmes, en tant qu'elles sont et s'affirment. Mais le conflit des activités engendre un désordre relatif dans lequel les individus luttent, souffrent et meurent, alors que toujours les perfections relatives des espèces subsistent.

Qu'il y ait donc du mal *par accident* dans un monde créé par la Bonté subsistante, c'est chose inévitable et même nécessaire. Ce n'est point là cependant qu'il faut chercher le critère de distinction entre les êtres : il n'y a point, comme disaient les Manichéens, de principes bons et de principes mauvais : il n'y a que des êtres bons qui, accidentellement, constituent un mal les uns pour les autres. En tant qu'ils sont bons, les êtres représentent Dieu.

Dieu est une perfection absolument simple parce qu'il est l'être nécessaire. S'il y a des êtres métaphysiquement non-nécessaires, ils sont composés d'essence et d'existence. Il est nécessaire, affirme S. Thomas que dans l'univers il y ait des essences spirituelles, formes pures, appelées « anges » dans l'Ecriture, et des créatures purement corporelles, composées de matière et de forme. L'homme, univers en petit, est la synthèse de l'esprit et du corps. Plus les êtres sont parfaits, plus ils ressemblent à Dieu et plus leur essence est simple, plus leur activité est immanente, une en elle-même et étendue à un rayonnement plus grand.

II. L'ESPRIT ET LA MATIÈRE INCONSCIENTE

Pour la raison humaine, l'ange est un pur possible, puisque son existence ne tombe pas normalement sous l'observation. Quoique S. Thomas en appelle au témoignage de tous les philosophes et à la nécessité qu'il y ait au sommet de la création des esprits, images de Dieu, l'ange n'est positivement connu que par la foi. Il est cependant curieux de constater comment les systèmes philosophiques de l'antiquité, ont intégré dans leur explication du monde, les forces spirituelles, génies ou démons des religions antiques. Après les gnostiques orientaux, le néo-platonisme pose d'innombrables échelons de substances spirituelles avant d'arriver au monde visible, substances soigneusement hiérarchisées et subordonnées les unes aux autres, à travers lesquelles circule le courant de l'influence divine.

S. Thomas reprend ces doctrines que lui transmettent les Arabes et le Pseudo-Denys : il les christianise et les met en rapport avec les données de la Bible. Certes, tout ne nous semble pas également certain dans ses explications, mais les luttes qu'il eut à soutenir contre ses contemporains prouvent que sa rationalisation les choquait. Ce qui nous intéresse surtout, c'est l'étude de l'esprit pur ; quelles sont les conditions de connaissance d'un « intellect intuitif » entièrement soustrait à la matière ?

Les anges, croit S. Thomas, sont en multitude innombrable. La grandeur des astres est colossale, le nombre des étoiles incalculable, la diversité des plantes et des animaux pour ainsi dire infinie. Or, puisque Dieu crée le monde multiple, parce que la multiplicité le réfléchit plus parfaitement, la multitude des êtres les

plus parfaits doit être plus grande encore que celle des êtres corporels. Et c'est pourquoi la Bible enseigne que c'est par millions et par myriades que les anges se tiennent autour du trône de Dieu.

L'ange n'a pas comme essence d'être, car il n'est pas l'être nécessaire par lui-même : il est donc composé d'essence et d'existence. Puisqu'il est esprit, il ne peut pas être matériel : il est donc une perfection immobile en elle-même et ne renferme en lui aucune matière. S'il est pure forme, il s'individue par son essence même. En d'autres termes, deux anges ne peuvent se ressembler : chacun d'eux constitue en propre une détermination particulière et au fond de leur essence il n'y a pas de matière commune. Imaginer sans matière deux formes similaires qui seraient distinctes, c'est imaginer le contradictoire. Le plus ou le moins dans les natures spirituelles se traduit par une altérité totale.

Si l'ange est immatériel, il ne se trouve ni dans l'espace ni dans le temps qui supposent l'existence des corps. Les essences angéliques étant différentes, leurs activités aussi le sont : l'une étant plus parfaite que l'autre, l'une a un rayon d'action plus grand que l'autre. On ne peut en dire plus. Parce que l'ange est immatériel, il ne peut subir aucune impression du dehors, il ne peut agir que de façon purement immanente : il se possède entièrement, il s'intellige et se veut. Mais son opération n'est pas sa substance. Dieu seul agit par son être même ; l'opération de tout autre esprit est accidentelle.

Que connaît l'ange et comment connaît-il ? Puisqu'il n'est pas passif, il ne peut recevoir sa connaisance du dehors matériel ; puisqu'il n'est pas créateur, il ne peut connaître le réel en le produisant. Il n'abstrait pas comme l'homme, il n'intellige pas comme Dieu. Tout l'objet de sa science est intrinsèque à sa nature : il est une monade parfaite. Il a l'intuition de sa propre essence et en jouit.

Il se voit dans sa relation à la cause première : il est conscient qu'il existe par elle, il sait qu'il en est le miroir : il voit pour ainsi dire le visage de Dieu dans son essence. Mais contemplant en lui-même, le reflet de la cause première, il y découvre l'aspect de tout l'univers créé. Il ne se possède pas sans posséder en même temps une vue admirable de l'ordre cosmique, imprimée en lui-même. La connaissance du monde lui est co-naturelle, elle lui est innée. Puisque chaque ange a sa détermination propre, il connaît le monde autrement que les autres. Les anges les plus parfaits ont une connaissance plus universelle et plus pénétrante des choses. Tous sont

des représentations claires et distinctes de l'univers, mais tous ne voient pas avec la même acuité et la même compréhension l'ensemble du cosmos.

L'ange voit-il Dieu face à face ? Non, dans l'ordre naturel il ne contemple que le *reflet* de Dieu dans sa propre essence, mais cette connaissance analogique dépasse infiniment ce que l'humanité peut concevoir de l'Esprit divin. Les anges se connaissent les uns les autres parce qu'ils sont des éléments de l'univers et qu'ils découvrent dans leur propre nature un aspect de l'ordre total. Ils connaissent les choses matérielles, non pas en tant que, corporelles, elles agissent sur eux, ni à la façon de Dieu qui les crée, mais du côté formel. Ils admirent la perfection de la nature humaine par exemple et la découvrent se diversifiant dans les individus : dans ce sens, ils connaissent le particulier par le général et leur science est une descente. Puisque mieux que nous ils pénètrent l'essence et l'activité des choses, mieux que nous, ils prévoient ou devinent ce qui arrivera. L'astronome prédit les positions astrales et les éclipses, le physicien. connaissant la loi, sait ce qui se fera, l'éducateur psychologue, pénétrant les sentiments de son élève, devine comment il agira dans telles circonstances, l'ange a une science certaine et conjecturale plus étendue que nous. Mais ne créant pas ce qui est, il ne peut saisir comme Dieu, le futur dans son être total.

Puisque l'ordre de la création, par lui-même n'est pas surnaturel et que l'ange ne connaît Dieu que comme cause du monde, les mystères de la nature divine et les desseins secrets de la Providence lui sont cachés. Il n'a donc nullement une science infinie : tout en contenant le monde,tout en assistant immobile au cours des siècles et à l'évolution de la vie,il ne peut ni prévoir tous les faits futurs ni deviner ce qui se passe au fond spirituel de l'homme et dans l'abîme de Dieu. Pur intellect, il « vit » les splendeurs de la création dans son ensemble et dans son histoire : à lui appartient la félicité sans bornes d'une jouissance esthétique toujours nouvelle.

Puisque l'ange a l'intelligence, il doit avoir la volonté. Mais cet aspect ne semble pas intéresser beaucoup S. Thomas. Etant spirituel, l'ange doit être libre, mais S. Thomas se contente de l'affirmer et esquive les difficultés. L'ange peut agir sur le corps, mais cette activité est toute mystérieuse. Nulle part mieux que dans la doctrine sur les anges, n'éclate l'intellectualisme de S. Thomas : contempler est vraiment son idéal. Quand il a parlé de l'intelligence il lui semble qu'il a tout dit.

* * *

Si l'esprit est l'image la plus parfaite de Dieu, la matière en est la ressemblance la moins pure. Il est possible qu'il existe des êtres formels sans aucune matière, il est impossible qu'existe une matière indéterminée sans forme. La matière première est-elle une masse indistincte, informée de la détermination la plus imparfaite qui soit ? C'est impossible, dit S. Thomas, car alors la matière première serait matière *et forme*. La matière étant la raison de la déterminabilité n'existe pas à l'état pur : elle entre comme élément métaphysique dans les êtres composés ; seuls existent. les *êtres* matériels.

L'univers corporel, pour S. Thomas comme pour son maître Aristote,est un ensemble sphérique d'une grandeur colossale,unique et parfait dans son genre. Autour de son centre gravitent, mus d'un mouvement circulaire uniforme, sous l'influence des esprits et attachés à des sphères transparentes, les différents corps célestes. Puisqu'ils se meuvent localement, ils sont matériels, mais la matière dont ils sont composés ne les rend pas substantiellement altérables et corruptibles ; elle est le cinquième élément, la quintessence astrale, l'éther divin, comme l'appelaient les Anciens.

Au centre de l'univers,pivot immobile des rotations sidériques se trouve le monde terrestre où règnent la souffrance et la mort. La matière y est raison de corruption totale. Elle s'y diversifie suivant les quatre formes élémentaires du feu, de l'air, de l'eau, de la terre. Chaque élément a son lieu physique naturel : de lui-même, nécessairement, le feu tend vers le haut, la terre vers le bas. Chaque élément a un rapport différent à la conscience sensible : ce qui, au tact, se révèle comme chaud et sec est feu ; ce qui est sec et froid, est terre ; la chaleur humide est l'essence de l'air, l'humidité froide celle de l'eau.

A travers la série des corps célestes, descend de la source immobile de toute activité, le mouvement de plus en plus atténué. C'est du mouvement astral et du frottement de la dernière sphère sur le ciel terrestre que dérive le mouvement local des éléments, condition de toute vie infra-lunaire. Les quatre éléments,par leurs combinaisons forment les mixtes minéraux ; ceux-ci rendent possible la vie et entrent dans la composition des végétaux. Les plantes les plus parfaites sont ouvertes pour ainsi dire à la conscience sensible et les animaux atteignent la perfection la plus haute de

leur règne dans l'homme. Mais de même qu'à la base du corps humain se trouvent les quatre *éléments*, en eux-mêmes incorruptibles, de même à la source de toute activité corporelle, même vivante, se trouve le *mouvement local* déterminé par celui des astres.

Il y a donc un double monde matériel, le monde céleste et le monde terrestre. Tous deux sont matériels et tous deux se meuvent: mais ces expressions sont équivoques ; les qualités *imparfaites* des êtres infra-lunaires se trouvent à l'état *pur* dans les corps célestes. Là-haut vivent des formes immobiles et éternelles, ici se succèdent des individus multiples qui tendent à un type idéal, jamais réalisé dans sa perfection. L'absolue régularité des cieux n'est que simple fréquence sur la terre. Alors que les activités astrales atteignent nécessairement l'universalité de leurs effets, les corps sublunaires ne produisent que le particulier et risquent toujours de manquer leur but. En ce bas monde ne resplendit plus la nécessité intelligible des lois immuables : de tous côtés, c'est la menace de l'incohérence possible et de la monstruosité des exceptions. La félicité céleste est remplacée par la mort ; la tranquillité des régions sidérales est inconnue sur la terre qui voit « les éléments déchaînés » et la lutte pour la vie.

Ici se pose le problème de la contingence physique. Après avoir distingué avec Avicenne l'être nécessaire unique des êtres créés multiples. S. Thomas revient à son maître Aristote pour opposer à la nécessité astrale la contingence de la nature terrestre. (1) D'une part, la forme spécifique immanente aux individus est raison de ce qui est immobile et général, d'autre part, la matière explique le changement, le fortuit, le particulier qui ne sont point objet de science humaine.

Rien sur la terre comme dans les cieux n'est soustrait à la Providence divine : si deux hommes se rencontrent à un carrefour, pour eux, c'est un effet de la fortune, mais pour Dieu, une intention réalisée. Dieu, toutefois, agit dans la nature par l'intermédiaire des causes secondes : l'univers tout entier agit sur notre terre, sur nous-mêmes, sur nos moindres mouvements ; l'être le plus petit dépend d'influences mondiales. Sans la lune, il n'y aurait pas de flux et de reflux des vagues ; sans le soleil, il n'y aurait pas de chaleur et il ne naîtrait pas d'hommes. Sans les planètes et les étoiles,

(1) Voir ch. III. § 3. p. 133.

beaucoup de choses ne se feraient pas que nous constatons. Les astres influent sur notre température, sur nos nerfs, sur notre sensibilité : c'est à eux qu'il faut attribuer la différence de sexe dans les fœtus animaux. Or, les influences astrales croissent et décroissent suivant les distances : il fait plus chaud en Ethiopie qu'en Dacie ; les forces innombrables de l'univers se contrecarrent et se neutralisent, la matière indifférente à la détermination et à la régularité disperse et atténue les effets : autant de raisons qui expliquent aux yeux de S. Thomas la contingence des phénomènes terrestres.

Quoique S. Thomas affirme le caractère hypothétique et provisoire des explications astronomiques, il admet pratiquement toute l'œuvre scientifique du Philosophe. Il est superflu de répéter ce qu'Aristote enseigne des combinaisons des éléments : les unes forment dans l'atmosphère terrestre des mixtes *instables* : éclairs, comètes, vents et nuages : ce sont les météores ; les autres donnent naissance à des mixtes *stables* : minéraux, plantes, animaux. L'action du chaud et du froid sur le sec et l'humide explique la constitution des pierres et des métaux, tous les faits du monde physique et ceux de la biologie : nutrition, digestion, fécondation, putréfaction, etc.

Aux nombreux exemples que donne S. Thomas, se reconnaît son admiration sans bornes du grand Aristote. Cela n'empêche que la science de la nature ne soit totalement subordonnée à la métaphysique. Mieux vaut savoir peu des substances immatérielles que beaucoup des essences corporelles, car « plus nous considérons les corps, dit S. Thomas après le Philosophe, et plus ils nous semblent petits. » (I^{a} II^{ae} q. 42 a. 5). D'ailleurs, peu nous importe la Physique du Moyen-Age. Ce qui nous semble plus important, c'est le groupe peu nombreux des principes métaphysiques qui rendent possible une connaissance philosophique du cosmos.

* * *

Si l'on examine les êtres inorganiques à la lumière de l'être et du premier principe, on conclut nécessairement qu'ils ne sont intelligibles que comme *substances* unes et distinctes, ayant leur perfection déterminée. Ces substances agissent par des forces qui leur sont *accidentelles* ; elles sont intrinsèquement composées de *matière* et de *forme* et soumises, quant à leur activité, au principe de *causalité* physique. A l'aide de ces principes métaphysiques le philosophe ne découvre pas de lois nouvelles, il ne provoque pas

de phénomènes, mais il se représente l'univers matériel d'après la loi fondamentale de l'intelligence : il le pense à la lumière de l'être.

Le corps chimique, simple ou composé, est passif, changeant, transformable, divisible : il est donc matériel. Il est quelque chose de déterminé, de fixe, de distinct, d'actif : il a donc une certaine forme. La matière et la forme s'impliquant réciproquement, constituent la substance corporelle. Celle-ci est pensable comme « étant quelque chose », elle se limite et devient sensible par l'espace que sa quantité occupe : ce n'est pas en tant qu'il est « substance » mais en tant qu'il est « étendu » que le corps est divisible et changeant, qu'il se disperse dans l'espace et roule dans le temps.

De même que l'activité d'un être exprime son essence, de même les accidents sont l'épanouissement mesuré de la substance : ils résultent d'elle, suivant sa perfection propre : telle substance, tels accidents. *La quantité étant l'expression fondamentale du corps matériel en exprime exactement la perfection formelle.* Il s'en suit que toute division quantitative d'un atome entraîne une altération complète de l'individu, que toute division moléculaire détermine un changement d'espèce.

Sans doute, ce n'est pas la quantité seule et par elle-même qui diversifie les substances minérales : s'il en était ainsi, les corps seraient en nombre illimité. Mais on le voit, la thèse de l'homogénéité de la matière n'est pas brutalement rejetée par S. Thomas. Au fond de tous les corps gît la même matière première qui se traduit par l'étendue et est sujette au mouvement local. Elle-même ne peut exister que dans des corps *déterminés* : ceux-ci, étendus et mobiles sont spécifiquement distincts mais d'une façon telle qu'à leur distinction *qualitative*, correspond une distinction *quantitative* : l'une appelle l'autre. C'est ce qui explique que les sciences inférieures de la nature sont toutes réductibles à la mathématique : les propriétés et les mouvements étant intimement liés à la quantité, le nombre et les rapports fonctionnels peuvent exprimer les qualités diverses sous lesquelles la sensibilité humaine connaît les corps.

Cependant qu'on y prenne garde : la réalité est une. Dans le corps simple, matière, forme, étendue, masse, forces physiques et chimiques constituent un seul être réel. Ce qui se mesure, ce n'est ni la quantité ni la matière ; ce qui agit, ce n'est ni la forme ni la force : c'est l'être concret tout entier, mais en vertu de principes différents. Il est impossible, en effet, de dire que la détermination propre du

corps se limite en tant que détermination ; impossible de dire que le principe purement passif en tant que passif est source d'activités ; difficile d'admettre que la quantité soit séparable de la substance. Forme et matière sont tellement l'une par l'autre que l'on dirait avec une précision égale, que le corps est de la matière déterminée et qu'il est une détermination matérielle. La quantité exprime à l'expérience la matière, mais en tant que celle-ci est déterminée par la forme. Les forces chimiques manifestent la forme, mais en tant que celle-ci est immergée dans la matière. Poids et masse, pesanteur, attraction, résistance, toutes ces propriétés sont tellement unies entr'elles, que les qualités ne sont humainement intelligibles que par les quantités et que les nombres expriment des propriétés sensibles.

Non seulement la substance est, mais elle agit. En se combinant les corps simples peu nombreux forment d'innombrables substances composées ou mixtes, comme disaient les Anciens. Dans le monde chimique comme dans l'univers entier, la nature ne saute pas brusquement de l'être le plus imparfait à l'être le plus achevé : le mixte fourni par deux corps simples étant plus parfait, plus riche que les deux composants entre lui-même, comme élément inférieur dans une troisième synthèse, plus complexe. L'action de l'oxygène sur le carbone, dirait un moderne, forme l'acide carbonique, lui-même élément fondamental de la série progressive des corps gazeux, liquides et solides, les uns plus compliqués que les autres, qui constituent la richesse inépuisable de la chimie organique. Parmi eux, les uns plaisent aux sens et les autres leur répugnent : les uns sont des poisons, les autres sont bienfaisants : tous entrent comme éléments constitutifs dans les plantes et les animaux et rendent possibles l'assimilation et la fécondation.

Comment expliquer l'activité ? Par l'attirance de la fin dernière. *Agir*, c'est exprimer son être et *vouloir être soi*, parfaitement ; agir, c'est s'affirmer. Comme tous les êtres, le corps chimique a l'appétit de son épanouissement ; c'est là sa fin intrinsèque, naturelle, mesurée à sa détermination formelle ; il y tend nécessairement par les forces qui lui sont appropriées. En tant qu'*être*, il réfléchit Dieu ; en tant qu'il *veut être*, il tend à une ressemblance plus parfaite avec l'Être pur. Agir pour lui, c'est se mouvoir nécessairement à sa perfection totale, qui est toujours en puissance. Agir pour Dieu, c'est jouir de la possession parfaite de son être toujours actuel (1).

(1) Nous anticipons sur des explications qui sont reprises ch. VI. § 1.

Le corps étant passif, subit, lorsqu'il agit,la réaction de l'univers. Dans le jeu varié des forces physiques du monde, la passivité des corps est telle que l'interaction ne peut s'expliquer que par le *contact*, auquel tendent les forces fondamentales de l'attraction et de la répulsion : au fond de la transformation chimique se manifeste par conséquent le mouvement local.

Tout ce que l'un des deux corps dépense, l'autre l'acquiert, car activité et la passivité se balancent dans ces substances dont « la forme est totalement immergée dans la matière » : la perfection que perd l'agent est donc acquise par celui qui subit. Parce que l'activité chimique est entièrement *transitive*, elle est totalement *déterminée*, quant à sa direction et quant à ses effets toujours les mêmes. L'impulsion à l'agir vient totalement du *dehors* et l'action y revient tout entière : bien plus, l'activité minérale est tellement matérielle que plus le corps s'affirme et plus il se nie : en agissant, il se transforme.

Qu'est, en effet, la combinaison chimique ? L'un corps attire l'autre car tous les êtres tendent. L'affinité les met en contact et les causes passent à l'acte. Par toutes ses forces physiques, électriques, chimiques, conditionnées par le mouvement local, le premier corps agit sur le second qui réagit également. Chacun veut être soi ; chacun veut communiquer à l'autre ce qui caractérise sa propre individualité : il tend à lui imprimer sa ressemblance. Mais l'interinfluence de ces choses absolument passives, épuise et nivelle leurs forces. Les propriétés modifiées par l'action réciproque n'expriment plus les substances *déterminées*, dont elles étaient les résultantes nécessaires. La matière commune, principe amorphe de la transformation et indifférente à n'importe quel perfectionnement, s'informe d'une détermination nouvelle, qu'expriment de nouvelles propriétés.

Une nouvelle substance apparaît dont émanent de nouvelles puissances. Mais le nouveau reflète l'ancien : l'assimilation chimique des composants engendre la ressemblance plus ou moins parfaite du composé. Puisque la forme supérieure contient la perfection des formes inférieures, les « éléments » subsistent virtuellement dans le « mixte ». Il en est ici à peu près comme dans l'être vivant qui n'a qu'une seule détermination : celle d'être soi. En lui subsistent cependant en quantité infinie les substances chimiques que les lois vitales se subordonnent. Qu'il vienne à mourir, et les éléments chimiques, libérés de la synthèse du vivant,réapparaissent indépendants. C'est ce qui explique que la substance composée laisse dé-

couvrir à la moindre analyse, les composants chimiques qui la constituent.

Etant et agissant, le minéral ressemble à Dieu. Il a même son immortalité à sa façon. Sans doute, dans le monde matériel *tout* s'engendre et se corrompt, et les transformations chimiques préfigurent la vie multiple et continue. Mais au fond de tout ce qui existe, la matière perdure, toujours la même. Sous les combinaisons incessantes, superficielles et innombrables, qui se suivent partout à travers tous les siècles, dans les êtres aux formes infiniment diverses et complexes, aux couleurs nuancées, aux odeurs et aux goûts variés, reparaissent les quelques éléments simples du monde minéral. Toujours identiques à eux-mêmes avec leur unité substantielle s'exprimant par une masse et des forces appropriées, ils sont emportés dans le tourbillon du devenir suivant la loi *immuable* des essences.

* * *

Des éléments simples s'élève progressivement un monde de corps solides, humides et gazeux, qui se combinent inlassablement dans des mixtes de plus en plus complexes, Lentement, les conditions nécessaires à l'apparition de la vie se réalisent. Certainement, S. Thomas envisage dans le monde *statique*, existant actuellement, la subordination des êtres imparfaits aux êtres graduellement meilleurs et plus beaux. Le plus ne sort pas tout entier du moins, mais il est conditionné par lui. Y aurait-il contradiction à admettre dans le thomisme la même subordination de l'inférieur au supérieur dans l'ordre *dynamique* de l'évolution ? Il ne le semble pas : bien plus, ce que S. Thomas nous enseigne du développement progressif de l'embryon humain, nous invite plutôt à un transformisme sainement entendu. (1)

Dans l'univers, il n'y a donc pas seulement des actions physico-chimiques, qui transforment plus ou moins profondément les êtres corporels, mais il y existe un règne supérieur, conditionné par les transformations chimiques et le mouvement local. Celui-ci y prend une autre forme, une autre *source*, un autre *terme* : « il retourne sur lui-même, » comme dira Hegel.

(1) Sur l'embryon humain, voir ch. V. §. 2. malgré certaines difficultés que nous relevons.

L'action chimique passe d'un corps à l'autre : ce que l'un perd est acquis par l'autre, le patient s'enrichit de la perfection de l'agent. Dans les plantes, au contraire, le mouvement vital est immanent ; il est la perfection intrinsèque de l'être lui-même : il jaillit spontanément de son tréfonds et se replie d'une certaine façon sur lui-même. La plante est en même temps principe et terme de son activité. Or, agir ainsi, « se » mouvoir soi-même de façon continue, c'est vivre.

Plus la vie est immanente, plus elle est interne et spontanée et plus elle est parfaite. L'animal a pour principe de ses activités propres un complément qui lui est immanent : la connaissance. La plante, au contraire, prend l'impulsion à ses opérations, dans le monde extérieur ; c'est l'action transitive au service de l'immanence. L'animal a conscience et agit en vertu de cela, la plante vit aveuglément en vertu de sa détermination naturelle et pour la fin inconsciente que sa nature lui impose : sa vie est donc moins parfaite.

Mais l'activité vitale transcende infiniment le mécanisme pur. L'univers agit sur la plante, mais elle le transforme à son propre bien.Les éléments s'affirment contre elle,mais elle impose sa fin aux mouvements transitifs. Elle se subordonne les lois de la matière brute : de l'univers,elle « *se* » constitue. Et c'est pourquoi la fougère la plus simple, l'humble brin d'herbe sont plus nobles et plus grands que la tempête la plus sublime sur l'océan ou dans la montagne : la vie est d'un autre ordre : elle est une *victoire* sur la matière brute.

La forme de l'être, parce qu'il est vivant, s'appelle désormais âme. Il est évident, se dit S. Thomas, que le corps comme tel ne peut être principe de vie, car sinon tous les corps seraient vivants. De même la quantité comme telle ne peut spécifier les corps, car les corps seraient infinis en nombre. Ils sont distincts par une quantité *déterminée*, c'est-à-dire ayant une certaine *mesure*, une certaine *talité* : dans l'atomisme doit s'introduire subrepticement la forme, sinon rien n'est expliqué. Le même principe est d'application ici. Dira-t-on que la synthèse complexe de corps innombrables fait naître par addition ce que les composants isolés ne peuvent produire ? C'est ne rien dire ou supposer un principe « autre » que celui des composants. Vivre, c'est donc être « tel » ; la talité étant forme, vivre suppose une détermination propre, autre que la détermination minérale ; un acte supérieur, premier principe des

activités vitales ; une âme plus parfaite dans l'échelle des êtres que la forme purement physique.

L'âme, forme première et fondamentale d'un corps organisé *unifie* dans la plante les activités matérielles et transitives au bien-être du vivant. Elle est le principe immobile d'unité dans l'instabilité perpétuelle des mouvements immanents; elle incarne une essence, un type immuable sous des transformations continues. Elle est la *source* des activités vitales qui tendent à elle, car par ses opérations elle poursuit sa *fin* : être elle-même le plus parfaitement possible. Etant acte, elle agit pour être acte pleinement. Dans la forme, les causalités secondes efficiente et finale s'identifient.

Le végétal doit atteindre son plein développement, se constituer des organes,s'épanouir, croître. Il doit lutter contre l'usure et la décomposition qui le guettent dans les tendances aveugles de la matière inerte. Il tend à l'éternité et parce que corruptible et imparfait, il veut inconsciemment se perpétuer dans l'espèce, ne le pouvant pas dans son individualité. *Se développer, se nourrir, se multiplier*, telles sont les opérations essentielles de tout être vivant.

Il ne nous intéresse que médiocrement de savoir comment S. Thomas, à la suite d'Aristote, explique l'assimilation, la croissance et la fécondation par sa « chimie » biologique ; comment d'après lui, la « chaleur » des astres sèchant la sève « humide » des plantes, la nutrition n'est autre chose que la restauration de l'élément «liquide » dans la substance végétale.Mais il vaut la peine de remarquer comment le penseur médiéval subordonne les activités vitales les unes aux autres et par suite les puissances dont elles sont l'actualisation.

La vie est plus parfaite dans la croissance, dit-il, que dans la nutrition et plus parfaite dans la génération que dans la croissance. La nutrition est l'assimilationn du dehors : c'est l'immanence, dans laquelle il y a le plus de passivité. La croissance, c'est-à-dire la constitution exubérante et le développement juvénile des organes : racines, branches, feuilles, semble à première vue l'activité la plus spontanée, la plus vitale, la plus immanente. Cependant la génération la dépasse, parce que par elle, l'être vivant produit de lui-même un être nouveau : elle est l'acte le plus parfait, le plus important, le plus « réel », le plus final. Ici se devine déjà l'importance extrême que prendra la sexualité dans la vie animale : l'être se nourrit pour se développer, il se développe pour reproduire. (I^a q. 78. a. 2.).

La forme de la plante est plus parfaite que celle du minéral : elle est plus concentrée en elle-même. Son rayon d'action est plus étendu et ses modes d'agir sont plus nombreux. Matérielle, elle produit nécessairement les mêmes effets mais les feuilles, les fleurs et les fruits d'un même arbre, sont multiples et divers. La plante est passive dans toutes ses opérations mais en sécrétant, elle ne se diminue pas elle-même. Quoique mortelle, elle résiste mieux que le corps chimique aux influences extérieures ; à travers toutes les transformations, dont elle est le sujet, elle reste elle-même.

Et cependant, la vie végétative n'est qu'une vie inférieure, toute matérielle. C'est du dehors que la plante tire les compléments de son activité, c'est au dehors d'elle qu'elle détache ses fruits (4 C. G. 11) : c'est là un des signes de sa passivité.Elle est entièrement déterminée par la nature et inconsciente d'elle-même. Sa forme est tellement immergée dans la matière que le jardinier divise et coupe la plante sans la faire mourir : elle est donc bien corporelle et quantifiée, intrinsèquement unie à l'étendue. Une en acte, elle est multiple en puissance. Quand la plante meurt, toute forme végétative s'évanouit, la matière inorganique reparaît triomphante ; ce qui fut végétal se décolore, se désagrège et se corrompt et les éléments chimiques libérés retournent à leurs combinaisons éternelles.

III. L'ANIMAL

Du règne végétal, la nature progresse pas à pas vers les consciences les plus parfaites en passant par les animaux inférieurs, vivants doués uniquement de sensibilité tactile. Lorsque l'organisme utilisant le système nerveux, s'ouvre à la conscience, il devient animal. Subir l'univers et le connaître, et en suite de cette connaissance se le subordonner, voilà ce qui caractérise la vie sensible.

Ce qui détermine l'animal à agir suivant sa perfection propre, c'est donc la connaissance. Sans doute, elle est une opération toute matérielle. Mais elle est immanente : elle reste entièrement dans l'être qu'elle perfectionne. Au contraire, l'impulsion qui conditionne la mise en action d'une substance corporelle vient totalement du dehors, et l'activité d'un minéral se termine elle-même dans un autre corps. Le stimulant qui alimente le mouvement vital est lui aussi une influence du monde extérieur, mais il sert d'instrument à une opération toute intérieure à la plante.

Cependant, plus immanente que la vie inconsciente, la connaissance sensible est aussi une activité plus étendue, plus variée et moins matérielle. La plante ne s'assimile que ce qui convient strictement à sa vie et n'est en relation avec le monde que sous le rapport de ses qualités chimiques ; l'animal, au contraire, connaît bien d'autres corps que ceux qui satisfont à ses besoins et les connaît sous d'autres aspects que ceux de leurs qualités nutritives. La plante met en elle les corps suivant leur être physique, mais l'animal, en tant qu'il les connaît, se les assimile suivant leur perfection formelle. Dans le règne végétal se manifestent toujours les mêmes effets déterminés : le rosier fleurit en roses nombreuses et variées,mais toutes ressemblantes. Le chien, au contraire, bien que

déterminé comme la plante, en se jetant vers ce qui l'allèche, prend quand il se meut, une multitude de directions.

C'est pourquoi l'animal est une unité plus concentrée, d'où jaillit une multiplicité plus grande. Puisque son activité est plus parfaite que celle des plantes, sa forme et sa fin le sont. Or, plus la fin est élevée et plus il faut aux êtres corporels de moyens pour l'atteindre, plus il faut de puissances et plus il faut d'organes différenciés. Si la perfection d'un esprit se mesure à sa simplicité, celle d'une substance matérielle se connaît à sa complexité. Par sa multiplicité, l'animal se rattache à la matière, par son unité, il se rapproche de l'esprit. Mais parce qu'il connaît, plus il est complexe et plus il est un. Connaître, c'est réduire le multiple à l'un ; connaître, pour l'animal c'est ramener *tout* l'univers à *son* intérêt personnel.

Lorsqu'on divise une plante, elle ne meurt point ; lorsqu'on coupe un être inférieur, comme un ver de terre, les deux tronçons vivent : c'est que l'unité formelle de ces êtres plongés dans la matière quantitative, est bien imparfaite. L'animal supérieur, doué d'une conscience sensible achevée, ne se laisse plus diviser. Certaines de ses parties survivent à la division, d'une vie précaire et mourante, parce que l'âme matérielle agit partout. Mais le vivant parfait disparaît parce que son unité substantielle est devenue tellement complexe qu'un organe enlevé ruine l'action de tous les autres.

L'âme des bêtes est d'un autre ordre que l'âme des plantes, mais elle est, comme elle, toute matérielle : toutes ses activités, même celles de la conscience se font par des organes corporels et les usent. Elle est donc engendrée tout entière par les parents et porte leur empreinte. Les forces active et passive qui émanent des formes mâle et femelle s'unissent et produisent leur semblable, parce qu'en engendrant l'autre que soi, elles tendent cependant à s'affirmer elles-mêmes. C'est ainsi que S. Thomas explique l'hérédité par le principe de causalité. Mais où ses observations ne manquent pas de nous étonner, c'est aux endroits où il nous donne les raisons de la fixation des sexes. Comment expliquer la proportion constante entre les individus mâles et femelles d'une même espèce ? A ne considérer que l'action des seuls parents, la progéniture devrait toujours être mâle : le sexe masculin, en effet, est plus parfait que l'autre et sa tendance naturelle le porte à procréer un individu semblable à lui-même. C'est pourquoi, à ne considérer que la volonté de la nature particulière, l'animal femelle

n'est qu'un mâle manqué !... Mais dans la génération, continue gravement S. Thomas, intervient l'univers entier : les influences astrales, une certaine déficience dans la force génératrice active, une disposition défectueuse dans la « matière » fécondée, le souffle d'un vent austral au lieu de celui d'un vent du nord : autant de causes qui peuvent expliquer l'apparition d'un être féminin...

Corporelle, l'âme sensible est évidemment corruptible. Si l'animal, luttant contre la mort exprime son vouloir-être, naturel à toute forme, il ne manifeste pas le désir *conscient* de l'immortalité. De même que la bête aime « son » bien, sans savoir « ce qu'est » le bien en soi, de même elle n'a aucune idée du *toujours* intemporel et d'un bonheur sans limites : elle veut, par nature, que tout instant concret de jouissance replète soit suivi d'un autre instant semblable : satisfaite, elle jouit sans se souvenir du passé, sans penser à l'avenir, de la plénitude du moment présent : elle y atteint toute sa fin.

Tout, chez l'animal, est conditionné par la connaissance : c'est par la sensibilité d'ailleurs, qu'il se définit. Vivre, croître, se reproduire, tout dépend des sens et ceux-ci n'ont pas d'autre fin que de servir les instincts. Les représentations de la bête mettent en branle ses tendances et provoquent tous ses mouvements. Tous ses appétits sont déclenchés par le jeu des images sensibles. L'obtention de son bien fait naître en lui la jouissance qui dilate son être : or, la jouissance est consciente. L'attirance du plaisir détermine tous les mouvements : ces mouvements ne sont pas un mécanisme aveugle mais vécu et dirigé.

Connaître, c'est percevoir un certain ordre : l'animal unifie ses sensations dans l'espace et dans une certaine succession temporelle : il perçoit l'ordre,non certes tel qu'il est *en soi*, mais *par rapport à lui-même*. Il le produit de façon déterminée, d'après la suite nécessaire d'images associées, en vue de lui-même et de son espèce.

N'est-ce pas créer l'ordre que de construire des nids, de tisser des toiles, d'édifier des cellules ? Et comme la détermination unique de l'oiseau, de l'araignée, de l'abeille, se diversifie à son terme en effets de différente forme, de différente grandeur, de différente adaptation ! Dans l'animal apparaît de plus un certain désintéressement instinctif : le souci de la descendance et des congénères. La plante sème au vent ses graines et ne sait pas ce qu'elles deviennent, l'animal engendre et s'inquiète de sa progéniture. Cet altruisme spécifique apparaît dans la poule qui couve et protège

ses poussins ; il fonde même une union sexuelle plus durable, là où la collaboration des deux parents est nécessaire à la vie des engendrés ; il entraîne enfin l'esprit grégaire ou la tendance à la colonie, là où la vie isolée devient difficile ou impossible.

Et cependant, cette perception de l'ordre et ces tendances altruistes qui semblent élever la conscience vers l'indépendance de l'esprit, restent entachées de matière. L'animal n'est pas seulement passif sous les impulsions externes : il s'assimile et se désassimile des substances corporelles, mais il est aussi complexe quant à ses facultés et déterminé dans toutes ses actions, il naît par suite d'un acte organique et se dissout comme une synthèse chimique.

Sa conscience est subjectivité parfaite : elle est le sujet de l'empirisme pur et du sensualisme brutal. Tout y est impression subie, image particulière et liée à l'espace, relation concrète, association nécessaire. Le « moi » animal, unité matérielle divisible en parties et évoluant dans le temps, est vraiment le flux continu de phénomènes sans cesse changeants, plus ou moins rassemblés par la mémoire. Toutes les choses lui apparaissent sous des aspects sensibles, c'est-à-dire en tant qu'elles modifient les organes, elles ne sont pas connues dans leur être, mais suivant leur mode d'agir. Tout d'ailleurs se subordonne au moi animal : il est vraiment le centre de son univers, perçu par les sens. La connaissance est entièrement soumise à la vie. En soi, connaître est un acte plus noble et plus parfait que vivre, mais vivre est plus utile : vivre est nécessaire. Et dans l'animal, dit souvent S. Thomas, tout se fait pour l'utile « propter utilitatem ». Tout se subordonne, par conséquent, dans la nature animale aux trois instincts vitaux : se développer, se conserver, se reproduire. La connaissance sensible a exclusivement un rôle biologique : si l'animal philosophait, il serait pragmatiste...

Etant une substance une, ce que la bête désire, ce n'est pas ce qu'il convient à telle ou telle de ses facultés, mais ce qui convient à son être total. Or, pour elle, tout est dans la vie. Elle ne s'intéresse aux choses que dans la mesure qu'elle perçoit en elles le moyen de vivre plus intensément. Vivre suivant toutes les forces de sa nature est son bien propre. Le posséder, c'est jouir. Et c'est pourquoi la jouissance plénière de la vie est le terme de tous les appétits sensibles. Ce que la bête veut, c'est le rassasiement et le plaisir sexuel, l'exercice de sa puissance et le repos à son heure. Lorsqu'elle jouit, elle ne désire plus rien : toutes ses capacités sont remplies ; son être est replet et content.

Peu lui importe donc la jouissance du connaître, ce qu'elle veut, c'est la jouissance de vivre. Ce désir du plaisir vital exprime à la conscience de l'animal la finalité aveugle de sa nature. « Quand le chien sent le lièvre, dit S. Thomas, il jouit non de l'odeur qu'il perçoit, mais du repas qu'il espère ». Et de même, « ce qui cause l'amour animal, ce n'est pas surtout la vision qui attire mais la jouissance du tact qui en est le terme. » Certes, la connaissance par la vue et le plaisir d'une belle contemplation valent mieux en soi que la connaissance par le tact et l'ébranlement de la chair, mais à la vie brutale, à la vie tout court, les sensibles tactiles sont plus *utiles*. Ce sont eux, en dernière analyse qui, par l'attrait qu'ils exercent sur les instincts,commandent à toute la vie animale. Ce sont eux qui soulèvent les passions véhémentes du désir et de la colère. Ne voit-on pas, remarque S. Thomas, les animaux se battre à mort pour leur nourriture ou pour la satisfaction sexuelle ?

Dans la bête, ce qu'il y a d'inférieur triomphe de ce qui devrait dominer. Toutes les puissances du connaître, de soi les plus élevées, sont subordonnées à la vie féconde, aveugle, égoïste. A la base de la vie animale, S. Thomas découvre comme motif directeur et comme explication dernière de toutes les activités conscientes, la sexualité dans toute sa force et sans symboles. Quelle conclusion — étrange aux yeux de nos contemporains — que de trouver ainsi le fondement métaphysique d'un freudisme radical et vrai, parce qu'entièrement et purement animal, dans le « vouloir être » de la substance de la bête, imitant inconsciemment l'Absolu divin en tendant au repos complet de ses tendances !

* * *

Comme Aristote, S. Thomas divise les animaux en deux grandes classes. C'est la connaissance sensible qui caractérise la bête. Mais la connaissance, lorsqu'elle est parfaite, se révèle par le mouvement spontané. Certains êtres semblent avoir des perceptions sans se mouvoir de place. Ce sont les animaux inférieurs. D'autres, au contraire, changent incessamment de lieu, à la suite de leurs sensations : ce sont les animaux supérieurs.

Tous, comme les plantes, doivent se nourrir et se multiplier, mais, à l'inverse des végétaux, ils ont le *sens de leurs aliments* : ils perçoivent, en effet, ce qui convient au développement de la vie et ce qui lui est contraire. C'est le tact qui par excellence est le sens

révélateur des éléments. La nutrition, dit S. Thomas, est un changement dans la composition des éléments chauds et humides, froids et secs : or, c'est le tact qui discerne ces qualités élémentaires. La connaissance, dirait un moderne, est fondamentalement la loi d'un organisme chimique conscient, en vertu de laquelle il règle les opérations de son laboratoire. Percevoir une couleur, explique S. Thomas, n'a rien à voir avec la nourriture, sauf peut-être pour autant qu'un corps coloré est chaud ou froid : tous les animaux ne doivent donc pas voir. Mais puisqu'il est essentiel aux bêtes de se nourrir, toutes ont nécessairement le sens du tact. (1)

Les animaux inférieurs n'ont même que ce sens là : ils se rapprochent le plus des plantes : ce sont des végétaux conscients des corps qu'ils s'assimilent. Toute transformation inorganique ou biologique des éléments se fait par contact : la puissance sensitive élémentaire est le sens du toucher répandu sur tout le corps et se diversifiant partout. Il suppose une transformation réelle dans l'être sentant. Lorsque l'œil voit une couleur, lui-même ne se colore pas ; au contraire, lorsque la main sent la chaleur, elle devient chaude ; une transformation matérielle accompagne ici la prise de conscience.

Au tact s'adjoint comme un accident au nécessaire le sens du goût. Celui-ci indique, en effet, la juste proportion des quatre éléments dans un objet qui entre en contact avec l'être conscient. Moins matériel que l'organe du tact, puisqu'il ne prend pas la saveur de l'objet qu'il sent, l'organe du goût est cependant entièrement passif sous l'action des choses extérieures : le fait qu'il s'humecte en est une preuve.

Le tact et le goût épuisent-ils la conscience inférieure ? Nullement. S. Thomas remarque en effet que l'huître, touchée par un objet qui lui est nuisible, se ferme et qu'elle s'ouvre, quand elle perçoit un être bon. Il y a en elle un mouvement de constriction et de dilatation, indice du plaisir et de la douleur. Si elle est capable de jouir et de souffrir, elle a conscience de l'attrait et de la répulsion, et par suite elle possède des tendances. La faim est la concupiscence de l'aliment chaud et sec, la soif, le désir de la boisson froide et humide. Ces mouvements supposent, en outre, une certaine imagination : dès que l'huître est blessée, elle s'imagine le mal ; dès qu'elle jouit, elle s'attache de tout son être à l'objet bon. Mais après

(1) Nous suivons ici surtout le *Comm. de Anima* et la 1e partie de la Somme.

l'appréhension de l'objet sensible, tout mouvement provoqué par l'image cesse : l'imagination de l'être inférieur est indistincte et instantanée.

Cette conscience élémentaire est absolument imparfaite. Les sens du toucher et du goût sont les plus matériels ; la faim et la soif sont les tendances les plus basses. L'imagination de l'animal inférieur est confuse et indéterminée et ne provoque de réaction qu'au bien et au mal présents. Le mouvement qui s'en suit est toujours le même et unique : l'huître ne saurait se mouvoir à tel lieu déterminé : son rayon d'action est infime ; toujours il est limité à un endroit et à un moment donnés. L'animal inférieur ne se représente l'univers que comme une grande masse indistincte, dont il subit la pression et les actions chimiques, en se transformant lui-même. Sa vie est une succession indistincte de perceptions agréables et désagréables : pas de discernement en lui entre tel objet ou tel autre, entre ici et là, entre ce moment-ci et ce moment-là. Il réduit à l'unité de sa conscience toutes ses représentations, quantitatives et temporelles, sans distinguer clairement ni les endroits de son espace amorphe ni les instants de la durée vague.

Dans la conscience de ces êtres inférieurs, se trouvent tous les éléments essentiels de la vie des animaux supérieurs : c'est par le mouvement local qu'ils se distinguent les uns des autres. L'activité de l'animal supérieur rayonne infiniment plus loin que celle de l'huître, car l'animal se déplace d'un endroit à l'autre ; il a une certaine connaissance de la succession temporelle et connaît le passé comme passé. (1) Les effets qu'il produit sont infiniment variés : l'oiseau voit, vole, chante ; quand il bâtit son nid, il s'adapte dans une certaine mesure aux circonstances. Un instinct supérieur de l'immortalité se révèle : le bien de l'espèce attire inconsciemment l'être : tel animal mourra pour engendrer ; tel couple restera uni aussi longtemps que les petits ne sauront se suffire ; l'instinct maternel se manifestera dans son amour admirable.

L'animal supérieur doit donc être organisé de telle façon qu'il puisse se mouvoir, se défendre contre ses ennemis, veiller au bien de l'espèce. Tout cela serait impossible, déclare S. Thomas, s'il n'avait l'imagination et la mémoire. Dire en effet que le principe du mouvement local est la vie ou la perception sensible en tant que telles, c'est rendre inexplicable que les plantes qui vivent et

(1) Au sens thomiste, voir p. 189, 190.

les huîtres qui sentent, ne se meuvent point. Il faut donc qu'il y ait dans les animaux supérieurs une « puissance » supérieure à la vie et au sens. Cette « faculté » qui meut l'être, toute perception sensible étant actuellement absente, s'appelle imagination. Elle est parachevée dans l'homme, par l'intelligence.

Cependant, l'imagination ne meut pas sans les tendances, et celles-ci ne s'ébranlent pas sans celle-là. Les facultés de connaissance et de tendance se rencontrent inséparablement unies dans l'unité de l'objet appétible,*connu* comme *bon* : toute image met en mouvement les inclinations, pour autant qu'elle fait connaître ce qui est bon pour la tendance.

Pour expliquer — disons mieux pour représenter « scientifiquement » — le mouvement, S. Thomas fait appel au principe « quidquid movetur, ab alio movetur » : dans une série de causes motrices, il faut s'arrêter à un premier moteur immobile. Dans l'ordre psychique, ce qui est mû,c'est l'animal ; ce qui meut l'animal en étant mû, c'est la tendance ; ce qui meut sans être mû, c'est le bien actuellement présent à la conscience. Et de même dans l'ordre physiologique, l'organe corporel, par lequel l'appétit meut les membres, doit être le cœur, puisqu'il est relativement immobile au centre du corps. Il ne se meut que par contraction et dilatation et cependant toutes les pulsations dérivent de lui : n'est-il donc pas le principe et le terme, — « premier moteur » dans son genre — de tous les mouvements organiques ?

Ce qu'il faut retenir avant tout de ces considérations générales sur la psychologie animale, c'est que le mouvement local suppose comme principe de l'activité tendantielle, une conscience assez parfaite, dont la cime semble être, d'après S. Thomas, ce qu'il appelle globalement la fantaisie ou imagination. Pour expliquer le mécanisme de la conscience, S. Thomas fait appel aux principes fondamentaux de la métaphysique aristotélicienne. De l'activité qu'on observe, il faut remonter à la puissance ou faculté que l'on n'observe pas : de l'effet visible, il faut conclure à la cause intelligible, parce que « l'opération est la manifestation de l'être. » De plus, ce qui existe, c'est tel être avec telle nature : il a donc telle fin, donc il doit disposer des moyens d'arriver à sa fin, de facultés proportionnées à l'intention de la nature ; ces facultés doivent pouvoir se servir d'organes appropriés. La finalité et la causalité expliquent tout l'organisme.

Nous trouvons ici un exemple frappant de cet apriorisme. L'ani-

mal supérieur a une fin telle que pour l'atteindre il doit se mouvoir. Impossible — continuera S. Thomas— qu'il existe une imagination. parfaite, s'il n'y a pas de sens multiples et divers. La diversité sensible conditionne donc, non pas de fait, mais à priori, toute l'activité des animaux parfaits !

* * *

Après avoir entendu l'essentiel de la vie animale en général, il faut suivre S. Thomas dans le « De Anima » et dans la « Somme » où il parle surtout de la connaissance et de l'appétit. Toujours amateur d'ordre et de symétrie et supposant d'ailleurs tout connu à tout moment, il aime à y comparer les connaissances sensible et intellectuelle. Le sens qui vit les sensations simples ressemble à l'intelligence qui perçoit les quiddités indivises. Il y a des analogies entre l'image et l'idée. L'imagination, source du sens estimatif, est comme une espèce de raison qui formule des jugements spéculatifs et pratiques. La mémoire, autre dans les animaux et dans les hommes, a chez les deux des traits communs. La conscience sensible qui se sent vivre est en ébauche la conscience supérieure de l'être intelligent, qui se connaît parfaitement grâce à la réflexion.

Mais, d'un seul coup, S. Thomas marque la distinction radicale entre l'ordre sensible et l'ordre intellectuel. La connaissance de l'animal se termine au particulier, au « hic et hoc », à l'être tel qu'il est à tel moment, en tel endroit, avec telles particularités physiques. La connaissance de l'homme, au contraire, atteint l'universel (1), c'est-à-dire les choses en soi, abstraction faite du temps et de l'espace, de tout ce qui individualise et rend particulier. En un mot, la connaissance sensible est d'ordre matériel : la matière est étendue dans l'espace et évolue dans le temps ; la connaissance intellectuelle est d'ordre spirituel : l'esprit n'est ni temporel ni spatial.

Dans la connaissance sensible de l'animal supérieur, S. Thomas considère un double mécanisme dont le premier a pour siège ce qu'il appelle les sens extérieurs, le second, ce qu'il appelle les sens internes. Nous pourrions dire que les sens externes mettent la conscience en contact plus ou moins *immédiat* avec la chose sen-

(1) De façon générale, S. Thomas parle indifféremment d'abstrait et d'universel Cela ne veut pas dire qu'il ignore la distinction.

sible, alors que les sens internes, moins matériels, ne subissent plus *directement* l'influence active de l'objet (1).

Appelons sensible tout ce que les sens sont capables de percevoir. Tout ce qui est sensible n'est pas perçu de la même façon. Voir une fleur, par exemple, c'est percevoir une tache colorée, une certaine figure, un objet qu'on appelle fleur. Peut-on dire que par soi et directement l'organe de la vue perçoit des fleurs ? Non pas ! répond S. Thomas : il faut admettre plutôt que la perception purement sensible d'une chose est, dès l'origine, fort complexe.

Ce qui est senti directement par les sens, est sensible par soi ; ce qui, de fait, s'ajoute au sensible par soi est sensible par accident. Ainsi, que l'œil perçoive une tache colorée, cela va de soi ; mais que cette tache colorée soit une fleur, cela est accidentel. Les sensibles par soi se sous-divisent eux-mêmes en sensibles propres et sensibles communs, suivant qu'ils sont perçus par un seul sens à l'exclusion des autres ou par plusieurs sens réunis.

Le sens, d'après S. Thomas, se définit métaphysiquement : une faculté passive, dont la nature est de se modifier sous l'action d'un agent extérieur. (Iª q. 78. a. 3). Evidemment, cette faculté est propre à l'être vivant, en tant qu'il est conscient. Puisque tous les corps pâtissent, puisque toutes les plantes vivent, il faut évidemment une condition autre que la simple modification corporelle ou vitale pour qu'il y ait connaissance. Cette condition est la conscience.

Quant à l'objet du sens, c'est l'« exterius immutativum » : le monde extérieur à la conscience en tant qu'il agit sur elle de diverses façons. S'il en ainsi, il est clair que le sens ne peut se tromper puisqu'il ne connaît que de la façon et dans la mesure qu'il est affecté par un ensemble de conditions extérieures à la conscience. C'est pourquoi S. Thomas admet, avec Aristote, qu'au sujet du sensible propre, l'erreur est impossible.

Eclaircissons quelques notions. L'œil voit la couleur et non le

(1) Pour plus de facilité, voici un schéma de la psychologie thomiste de l'animal:

- A. Connaissance.
  - I. Sens externes.
    - *a*) sensibles *per se*
      - 1) propres.
      - 2) communs.
    - *b*) sensibles *per accidens*.
  - II. Sens internes.
    - *a*) sens commun ou intime.
    - *b*) fantaisie ou imagination.
    - *c*) mémoire.
    - *d*) estimative.
- B. Tendances

son ; l'oreille entend le monde en tant que sonore et non en tant que visible. La couleur est le sensible propre de la vue, le son celui de l'ouïe. Couleur et son ont une certaine intensité. Par quel sens est perçue l'intensité ? Par aucun sens en particulier et par tous en général. Il existe donc certaines qualités sensibles communes à tous les sens : ce sont les *sensibles communs* : le mouvement et le repos, la mesure, la figure et la grandeur.

Or, tous ces sensibles se ramènent à la quantité. Dans celle-ci ne peut-on pas distinguer l'espace et le mouvement ? D'après la doctrine générale, en effet, tout ce qui est corporel est quantitatif, c'est-à-dire étendu et mobile : tout ce qui est corporel se manifeste par conséquent dans l'espace et dans le temps aux différents sens de l'homme qui eux-mêmes sont corporels. Faut-il inventer un organe nouveau pour expliquer que les sensations aient des qualités spatiales et temporelles ? Nullement, les sensibles communs sont perçus « per se » par plusieurs sens. La grandeur, par exemple, est sujet de la couleur. Si celle-ci modifie l'œil, elle n'agit pas sans l'étendue qui la présuppose, et, pour ainsi dire, la porte. L'organe perçoit donc l'étendue pour autant que celle-ci modifie ; or, percevoir le monde pour autant qu'il est « exterius immutativum », c'est avoir des sensations « per se ».

Il reste toutefois que le sensible commun n'est perçu qu'à l'occasion du sensible propre : il s'y ajoute d'une certaine façon. Or, n'est-ce pas là ce qui caractérise le sensible par accident? Et ne faut-il pas dire que le sensible commun est sensible per accidens ? Non pas, répond S. Thomas, car le sens n'est pas modifié par le sensible « per accidens » en tant que tel. Je vois Socrate, non pas en tant que Socrate, mais comme une tache colorée ; je vois le lait doux, en tant qu'il est blanc et non en tant qu'il est doux. Per se, le doux est sensible; per accidens, il est visible. De même, lorsqu'une brebis reconnaît son agneau au bêlement, elle le reconnaît non pas en tant qu'elle entend un son, mais parce qu'à la perception sensible du son s'ajoutent d'autres activités psychiques, celles de l'imagination et du sens estimatif.

Par là, on comprend que l'harmonieux S. Thomas aime à dire que les sensibles communs tiennent le milieu entre les sensibles propres et les sensibles par accident. Les sensibles communs ne sont pas perçus premièrement et *par soi*, mais à raison de la couleur, de la saveur, du toucher, etc. bien que ceux-ci présupposent avant tout l'étendue et le mouvement de la matière. D'autre part, ils ne

sont pas non plus sentis comme les sensibles *per accidens* : ceux-ci laissent indifférent l'organe propre, alors que les sensibles communs produisent une différence réelle dans la modification du sens (Iª q. 78 a. 3 et 2 An. 13) : le sens, en effet, est altéré autrement par une grande, autrement par une petite tache de même couleur.

Dès ici apparaît la complexité de la sensibilité : elle n'échappe pas aux yeux perspicaces d'Aristote et de S. Thomas. Pourquoi, se demandent-ils, y a-t-il plusieurs sens ? Si nous n'en avions qu'un, répond S. Thomas, nous ne pourrions avoir la perception des sensibles communs. En effet, si nous n'étions doués que de la vue, nous verrions toujours la couleur associée à l'étendue : jamais nous ne pourrions discerner les deux qualités. Mais comme nous percevons l'étendue par d'autres sens encore, nous dissocions par le fait même, ce qu'il y a de commun à toutes les sensations de ce que chacune possède en propre. En d'autres termes, si le donné sensible n'était divers, nous n'aurions pas l'intuition de l'espace et du mouvement temporel.

Cependant, il ne suffit pas à S. Thomas de connaître la raison de la pluralité des sens, il veut savoir pourquoi il y en a cinq. Puisque les objets sont sensibles en tant qu'ils modifient le sens, il faut qu'il y ait autant de sens différents qu'il y a de genres divers de modifications. Avec la science du temps, S. Thomas distingue les modifications sensorielles qui se font par contact immédiat de celles qui se produisent par l'intermédiaire de l'eau ou de l'air. Il expose la même doctrine en d'autres termes. Toute sensation est une altération de l'organisme conscient. Si cette altération est matérielle, ou bien l'organe acquiert réellement la qualité de l'objet senti, (en percevant la chaleur la main devient chaude) — ou bien malgré une certaine transformation matérielle concomitante, il n'y a pas d'échange physique des qualités élémentaires. Alors, trois cas sont encore possibles. Il y a modification *dans l'organe* : le goût s'accompagne de sécrétions ; ou bien il y a modification dans *l'objet sensible* : pour l'odorat, il y a dissolution chimique, pour l'ouïe, mouvement local de l'excitant. Quant à la vision, elle est la sensation la plus parfaite parce qu'elle se fait sans aucune altération matérielle ni de l'organe ni de la lumière(!). Donc, conclut victorieusement S. Thomas, cinq sens sont possibles et cinq seulement : les animaux parfaits les possèdent tous ! (III. De An. Lect. 1).

Beau raisonnement à priori qui nous montre une fois de plus où

le finalisme intellectualiste des Anciens les menait ! Le principe, cependant, reste sauf : de fait et de droit, autant de sens sont possibles qu'il y a de manières diverses pour un organisme conscient d'être modifié par l'univers.

D'autres conclusions s'imposent. L'animal prend conscience de son milieu, pour autant que celui-ci agit sur l'organisme de diverses façons : il ne sait pas ce que sont les choses en elles-mêmes mais ce qu'elles sont sous l'aspect sensible, sous lequel elles se manifestent en le modifiant. Le donné sensible est donc multiple et divers, la sensation est essentiellement relative et physiquement semblable à l'interaction des corps inanimés.

Puisqu'il y a diversité dans les impressions sensibles, un double plan se dessine dans la conscience première : en plus de l'aspect *qualitatif* exclusivement propre à chaque sens en particulier, il y a un aspect *quantitatif* commun à tous les sens en général. Il n'y a pas de sens de l'espace et du temps, mais tous les sens perçoivent les caractères coexistants et successifs. Ceux-ci sont donc d'une certaine façon universels pour tous les sensibles et nécessaires pour toute sensibilité. La raison en est que la quantité est l'accident premier de la matière.

La diversité sensible, d'autre part, rend possible une certaine association et dissociation : l'amer et le rouge seront rapportés, grâce au temps et à l'espace, à un même objet sensible. Ainsi l'animal inexpérimenté, qui aura goûté une fois une baie rouge et amère, pourra s'imaginer désormais que tous les fruits rouges qu'il *verra*, auront le *goût* amer. Mais ici se complique le mécanisme de la conscience sensible : les sens internes interviennent.

* * *

Les facultés principales de la conscience sensible interne sont au nombre de quatre : le sens commun, la fantaisie, l'estimative et la mémoire. S. Thomas arrive à ce nombre en utilisant le principe aristotélicien : « A des activités diverses correspondent des puissances différentes ».

Au sens commun il assigne deux fonctions importantes : par le sens commun nous percevons que nous vivons et que nous sommes conscients ; par lui, nous discernons les objets des différents sens. On l'appelle commun parce qu'il est la racine et le principe des sens extérieurs ; il est le point où plusieurs lignes se rencontrent, unique

comme point, multiple en tant qu'aboutissement de chaque ligne. Sous ces images aristotéliciennes se cache la réalité que les modernes expriment autrement : l'*unité* de la conscience est la condition dernière de toute perception : c'est elle qui fait la *synthèse* de l'expérience sensorielle multiple et diverse.

Pour montrer l'existence de cette « unité synthétique », S. Thomas nous rappelle que l'animal n'agit pas seulement d'après les sensations élémentaires de couleur, de goût, de son, mais, d'après d'autres images, plus complexes. Ainsi l'agneau ne fuit pas le loup parce que la couleur de son poil ou la forme de son corps lui sont désagréables, mais parce qu'il reconnaît en lui l'ennemi de son espèce. C'est qu'il associe dans l'unité tout un ensemble de données de conscience ; les sensations simples et les images suggérées par son instinct.

De plus, par la vue, je perçois et discerne le blanc, le noir, le vert mais non point la saveur et le son. De même, par le goût, je sens des saveurs et non des couleurs. Et pourtant je distingue le blanc du doux ? C'est qu'il existe en moi un principe d'unité qui collationne les différentes sensations et les distingue les unes des autres.

Enfin, ce n'est pas par l'organe de la vue que je suis conscient que je vois. La vue, en effet,se perfectionne et se détermine par l'excitant qui la modifie : elle ne perçoit que son objet propre, c'est-à-dire l'aspect coloré sous lequel les choses se manifestent. Autre est donc la modification subie par l'organe, autre celle subie par la conscience synthétique.

Associer et discerner les éléments de conscience, évidemment grâce aux sensibles communs de l'étendue et du mouvement; localiser les objets différenciés dans l'espace et le temps et par là prendre une certaine conscience du torrent intérieur qui s'écoule incessamment; se distinguer soi-même de façon plus ou moins confuse de ce qui est autre, parce que cet autre répugne ou attire, tout cela n'est possible que grâce à l'unité synthétique du sens commun.

La psychologie de l'imagination et de la mémoire est assez confuse auprès de S. Thomas. Il se rend compte que ces deux facultés conservent toutes deux des impressions sensibles et émanent parallèlement et intimement unies de la conscience sensible : comment, dans ce cas, les distinguer ? Tantôt S. Thomas admet que l'imagination conserve, alors que la mémoire rappelle ; tantôt il dit que

l'imagination est gardienne des images dérivées des sensations proprement dites, tandis que la mémoire garde le souvenir des expériences agréables ou désagréables portant sur les objets utiles ou nuisibles à l'animal. Les théories ayant cours au Moyen-Age ne sont pas pour faciliter un exposé clair de la question : d'une part se dresse l'autorité d'Aristote, d'autre part s'impose la psychologie augustinienne : entre ces deux se meuvent les commentaires arabes.

Ainsi, pour l'imagination, Avicenne admet une double faculté : l'une conserve les images, l'autre les combine. La première, précise Averroës, appartient à tous les animaux, raisonnables ou non, la seconde est propre aux hommes seuls. Pour S. Thomas, l'imagination est en même temps créatrice et rétentive mais elle ne crée que sous l'influence de l'intelligence et les animaux, par conséquent, ne combinent pas les images de « montagne » et de «diamant » pour concevoir une irréelle « montagne de diamant ». Sur quoi se basent ces affirmations et que valent-elles ? Peu nous importe ; ce qui est certain, c'est que l'imagination est une faculté distincte des autres puissances sensibles. Elle n'est pas la même chose que le sens, car « retenir » n'est pas « recevoir »(!) ; certains animaux, qui ont les sens très développés,comme les fourmis et les abeilles, agissent non par imagination, mais sous une poussée aveugle (!) ; dans le rêve passent des images sans action immédiate du monde extérieur sur les organes. D'autre part, l'imagination n'est ni science ni opinion. Elle est donc le principe des mouvements spontanés, déclenchés lorsqu'il n'y a pas de perception sensible actuelle. Le sens meut l'appétit, l'objet étant présent ; l'imagination l'ébranle en lui présentant un objet absent sous tel aspect conservé.

Quant à la mémoire, la question est plus difficile. L'homme non seulement se souvient des faits concrets du passé, mais il se rappelle aussi certaines connaissances intellectuelles qu'il a déjà eues. La mémoire appartient-elle à la sensibilité ou à l'intelligence ou bien aux deux facultés ?

Voici, d'après S. Thomas, la réponse d'Avicenne. Seules les facultés qui usent d'organes corporels, sont capables de conserver des images ; ni l'intellect agent, ni l'intellect possible n'ont donc la mémoire. Pour expliquer la réminiscence intellectuelle, trois hypothèses se présentent : le matérialisme, qui identifie les idées et les images ; le platonisme, qui assimile la connaissance à une intuition

directe des idées subsistantes ; la doctrine d'Avicenne, qui admet la subsistence des idées dans une Intelligence séparée, vers laquelle les hommes se tournent chaque fois qu'ils connaissent par abstraction. S. Thomas rejetant Avicenne, comme il rejette Averroës, se tourne vers Aristote et Augustin. Le premier affirme que la mémoire, conservatrice des « espèces » est une puissance sensitive mais il écrit aussi que l'intellect est le « lieu » où se conservent les idées. Le second fait de la mémoire une faculté spirituelle: mémoire, intelligence et volonté sont un seul et même esprit, fait à l'image de la Sainte Trinité ; ce qui ne l'empêche pas d'admettre que la mémoire est commune aux hommes et aux bêtes.

Le problème consiste à concilier ces deux autorités. Pour le faire, S. Thomas entre dans des subtilités profondes. Se souvenir, dit-il, c'est se rappeler un objet, et l'acte par lequel on l'a connu. Dans la connaissance sensible, le souvenir de la chose et celui de l'activité connaissante sont intimement unis. Dans la connaissance intellectuelle, il n'en va pas de même. De soi, l'*objet* de l'intelligence est intemporel ; l'*acte*, par lequel on appréhende cet objet, étant un acte humain, se passe dans le temps, bien qu'il soit immatériel. Or, on affirme que l'intelligence s'intellige elle-même, bien qu'elle soit une chose particulière. On peut donc dire que l'intelligence se souvient en tant qu'elle se saisit elle-même comme ayant posé un acte dans le passé. Mais on ne peut pas dire que l'intelligence se souvient d'un objet passé en tant que passé, puisque l'objet de l'intelligence est de soi, hors du temps.

En d'autres termes, revivre l'*activité* n'est pas propre au sens, mais aussi à l'intelligence ; se rappeler la *chose concrète*, est l'objet de la sensibilité.

Plus simplement, S. Thomas exprime très bien que le fait de se rappeler le passé implique les conditions temporelles, donc particulières et matérielles de la connaissance. Aussi ne cesse-t-il d'affirmer qu'à proprement parler la mémoire est une faculté sensible (1). Cela ne veut pas dire, s'empresse-t-il d'ajouter, qu'Augustin ait tort : car au fond, il identifie la mémoire avec l'*habitus* de la science,

(1) *De Ver. q.* 10 *a.* 2. « Cum memoria secundum propriam sui acceptionem respiciat ad id quod est præteritum, respectu hujus nunc, constat quod memoria, proprie loquendo, non est in parte intellectiva, sed sensitiva tantum, ut philosophus probat ». — Ia q. 79 a. 6. : « Præteritum ut præteritum, cum significet esse sub determinato tempore, ad conditionem particularis pertinet.» — Cfr. aussi II C. G. 74

suivant lequel l'homme, ayant intelligé plusieurs fois, reste disposé à intelliger avec plus de facilité les mêmes choses (1).

Unifier les sensations en images et prendre conscience de soi, conserver les représentations sensibles et se rappeler les expériences passées, n'est pas le tout de la conscience sensible. L'animal a en plus une certaine faculté d'estimation du particulier, qui lui est concrètement et subjectivement bon ou mauvais. C'est d'une certaine façon, la faculté la plus importante : l'animal ne connaît pas pour connaître, mais pour vivre. Les choses ne l'intéressent pas en elles-mêmes, mais dans leur valeur relative à sa vie : ce qu'est la raison pratique par rapport à la volonté, l'estimative l'est par rapport à l'appétit sensitif.

L'homme connaît le particulier, mais sous la raison de l'universel : en voyant telle chose, il voit en même temps « ce qu'est » la *nature spécifique* de cette chose. L'animal, au contraire, perçoit l'individuel pour autant qu'il est le terme ou le principe d'une action transitive : en d'autres mots, il ne connaît le particulier que dans la mesure que celui-ci agit sur lui ou subit son influence. La brebis, pour reprendre l'exemple de S. Thomas, ne connaît pas son agneau en tant qu'il est en lui-même tel individu de telle espèce déterminée, mais, par exemple, en tant qu'elle doit l'allaiter. De même elle ne sait pas « ce qu'est » l'herbe, mais la connaît uniquement parce qu'elle y trouve sa nourriture.

L'estimative, en un mot, est donnée aux animaux, afin qu'ils se portent vers ce qui leur est bon et se détournent de ce qui leur est nuisible. Elle perçoit les choses concrètes sous leur aspect appétible et voit en même temps les rapports concrets qui les unissent. Cette perception initiale déclenche une série d'images qui en éveillent

(1) Remarquons que S. Thomas n'ignore pas l'activité interne de l'*association* qui joue un si grand rôle dans le rappel. « Une chose peut en rappeler une autre de trois façons : par ressemblance, par dissemblance, par rapprochement. Par ressemblance : Socrate rappelle Platon, parce que tous deux se ressemblent en sagesse ; par dissemblance : Hector fait penser à Achille ; par rapprochement quelconque : le souvenir d'un père réveille l'idée du fils ; toutes choses rapprochées se rappellent les unes les autres. »

Quant à la mémoire, le psychologue de bon sens qu'est S. Thomas, n'a pas manqué de voir quels sont les facteurs qui influent le plus sur le souvenir. Une chose qui pour nous est importante, se fixe plus vite qu'une autre (Ia IIae q. 47. a. 2 ad 3m) L'habitude et la répétition, le fait d'écrire (id. q. 50 a 3. ad 3m et Ia q. 24 a. 1), une disposition logique de la matière, l'attention, l'intérêt (IIa IIae q. 49. a. 1 ad 2m) favorisent la mémorisation.

d'autres : suivant elles, l'animal agit, poursuivant fatalement son bien particulier (1).

On comprendra mieux, dès lors, comment se pose le problème de la vérité dans la connaissance sensible. Deux choses sont à rappeler : d'abord que l'erreur est toujours le fait d'un quasi-jugement. Ensuite, que la possibilité d'erreur s'accroît avec la multiplication et la complexité des aspects : plus la conscience s'éloigne d'une modification élémentaire, plus elle risque de se tromper.

Sur les sensibles propres, dit S. Thomas, on ne se trompe jamais, sauf très rarement, lorsque le sens est corrompu (2) ; au sujet des sensibles communs l'erreur est plus facile, puisque la distance, par exemple, peut nous incliner à des jugements faux sur le mouvement, la grandeur, la forme des objets. Quant aux sensibles par accident, il va de soi que les chances d'erreur se multiplient : lorsqu'on voit une tache blanche, l'œil ne se trompe pas sur la couleur, mais le blanc est-il de la neige ou du lait ? (3).

Quand les sens internes interviennent, puisque dans l'imagination et la mémoire ne subsiste plus qu'un faible résidu des sensations brutes, la conscience peut facilement prendre pour réel ce qui n'est qu'image ou plus exactement confondre les différents aspects de la réalité. En présence d'un objet, l'imagination trompe rarement : quand l'objet est absent, elle nous induit souvent en erreur. Se porte-t-elle sur des sensibles par accident, ou des sensibles communs, plus facilement encore elle nous leurre. Et c'est pourquoi, l'homme et l'animal qui agissent beaucoup suivant leur « fantaisie » se trompent souvent et prennent pour réel, ce qui leur apparaît.

(1) Ici devrait se greffer l'étude de l'estimative de l'espèce, que nous appelons *instinct*. S. Thomas n'en parle presque pas : les fourmis et les abeilles, dit-il, agissent par impulsion aveugle. On pourrait dire peut-être que l'instinct est l'estimative spécifique commune à tous les individus de la même famille, qui perçoivent les rapports concrets d'un ensemble de choses au bien de l'espèce ; celui-ci, en fait, s'identifie pour eux avec le bien propre.

(2) En quoi S. Thomas semble raisonner comme un « réaliste naïf ». Un homme bien portant perçoit le doux comme doux, un malade le perçoit comme amer. Est-ce le sens qui se trompe ou le jugement qui est faux ? S.Thomas répond grossomodo : le sens. D'après la doctrine complète, il devrait dire : « Même pour un fiévreux, la sensation est vraie, car, étant fiévreux, il est modifié réellement, de telle façon déterminée. Mais en jugeant il ne tient pas compte de tout le réel, c'est-à-dire dans ce cas-ci, de son état fiévreux ; et c'est pourquoi en disant que l'amer est le seul aspect du réel, il se trompe. »

(3) En somme, dans tous les cas intervient ou bien le jugement ou bien l'estimative. Quand un chat mouille sa patte à l'eau d'un ruisseau et se retire, il fait un quasi-jugement estimatif. On peut généraliser.

C'est le cas, remarque S. Thomas, dans les accès de grande passion, de colère, de désir, de frayeur et aussi pour l'homme en particulier, dans le rêve et les crises de folie.

* * *

Telle est l'analyse que fait S. Thomas de la conscience sensible : simple description, un peu longue, assez inégale où les conclusions durables se mêlent aux hypothèses vieillies, les principes métaphysiques aux élucubrations de la science ancienne, les idées précises aux concepts vagues. Si cette partie de la psychologie thomiste offre des aperçus intéressants, il faut bien avouer qu'elle est loin d'être complète, au point de vue de la science expérimentale. Elle n'arrête pas longtemps d'ailleurs l'attention du maître médiéval. C'est en quelques pages fort brèves qu'à la fin de sa vie, le Saint résume l'essentiel du « De Anima » : on sent que sa curiosité de métaphysicien intellectualiste le porte avec un élan autrement ardent vers l'intelligence.

Aussi bien, l'exposé scientifique du mécanisme de la sensation n'offre qu'un intérêt médiocre au lecteur moderne de S. Thomas, — à moins qu'il ne s'attache à exhumer des antiquités. La mémoire n'est envisagée que pour autant qu'elle intervient dans la science en général et dans la connaissance de l'âme séparée en particulier. A peine si le maître s'arrête aux définitions de la fantaisie et de la mémorative ! — Quant à la formation de l'image ou du phantasme, elle est étudiée uniquement en fonction de l'élaboration de l'idée.

Ce qui est à retenir de cette psychologie de la conscience animale se résume en peu de mots : l'image d'un objet suppose une activité complexe : perception des sensibles propres et communs, unification et transformation dans le sens commun, conservation par l'imagination et rappel par la mémoire. La question, cependant, n'est pas là : il ne suffit pas à S. Thomas de décrire, il veut expliquer.

Prétend-il nous dire ce qui fait que certains êtres vivent et que d'autres connaissent ? Non : ce sont là des faits indéfinissables que l'homme constate. Mais en même temps, l'homme élabore une métaphysique et le problème se pose d'exprimer la vie et la connaissance en termes de métaphysique. C'est pourquoi S. Thomas parle constamment de deux grands principes. La connaissance étant l'acquisition d'une chose qu'on ne possédait pas, est une espèce de changement d'état ou d'altération accidentelle : elle doit, par conséquent,

s'expliquer par *acte et puissance*. D'autre part, la connaissance n'est possible que grâce à une tendance interne qui spécifie l'être conscient : elle est donc une *activité immanente et intentionnelle*. Etant donnés maintenant un objet extérieur agissant sur un être corporel et une conscience interne, subissant les influences du dehors, comment expliquer la connaissance ?

Avant tout, elle sera une rencontre de l'objet et du sujet, une espèce de compénétration : la chose connue en tant que connue, devient le sujet connaissant en tant que connaissant. Etre connu pour l'objet, c'est connaître pour le sujet. La connaissance est une union, une unité. Toute connaissance est une certaine « passion », dit S. Thomas : plus exactement, « l'acquisition d'une perfection nouvelle » qui de soi n'implique pas la passivité matérielle. Mais en même temps, toute connaissance est une assimilation vitale, partant du fond du sujet et s'achevant en lui : parce qu'elle est immanente, elle est *intentionnelle*.

Au sens *propre*, la passivité suppose non pas la composition d'acte et puissance, mais celle de matière et forme. Ce qui subit, est corps. Pâtir, au sens strict, est se corrompre sous l'action d'un autre corps : c'est perdre sa propre forme sous l'influence d'une forme contraire. Dans un sens moins rigoureux et plus *large*, passif est synonyme de perfectible : tout ce qui est en puissance peut acquérir de nouvelles déterminations. Ainsi, celui qui ne possède pas la science, peut l'acquérir : il est en puissance et donc passif. Bien plus, celui qui possède une science mais ne l'exerce pas actuellement, change encore, en exerçantde fait sa science. Il faut donc distinguer entre la passivité matérielle au sens propre et cette passivité d'un autre genre, qui caractérise les êtres connaissants. Eux aussi sont perfectibles, mais de plusieurs façons différentes : autre chose est de *subir* les impressions sensibles du dehors, autre chose de *former* spontanément des idées par abstraction, autre chose enfin, pour l'esprit pur de *découvrir* en soi des connaissances intuitives innées. Il s'agit ici de l'enrichissement de la sensibilité.

Puisque la connaissance est l'acte commun de l'objet et du sujet, sans l'un des deux, il n'y a rien. La sensation est une modification organique, devenant consciente grâce au mode d'être, propre au vivant sensible. Que suppose-t-elle ? Que l'objet *détermine* la conscience sous un certain rapport : il imprime d'une certaine façon, un aspect sensible dans la faculté connaissante. Grâce à cet « aspect imprimé », qui le détermine, et à travers lui, l'être prend conscience

de la chose qui se manifeste en agissant sur lui. La chose elle-même avec sa forme naturelle n'est pas physiquement présente dans la conscience : elle y est d'une façon absolument indéfinissable, qui caractérise la conscience. Elle suppose la *tendance interne à connaître*, inhérente à tout être connaissant, et c'est pourquoi S. Thomas appelle la présence de la chose dans la conscience « intentionnelle ».

La forme intentionnelle s'oppose à la forme naturelle, comme l'objet connu s'oppose à l'objet tout court. L'objet en tant que réel et l'objet en tant que connu sont essentiellement la même chose, mais l objet connu ajoute une relation à la conscience. Puisqu'il n'*est connu* que pour autant qu'il *est*, la forme intentionnelle dépend, dans son être même, de la forme naturelle. Mais l'objet connu est connu non pas en tant qu'il est dans la conscience avec sa réalité physique matérielle, mais en tant qu'il y est intentionnellement: toute connaissance est donc quasi-immatérielle. (1)

Dans la sensation brute, il y a évidemment un aspect imprimé de la chose dans le sens « quia omnis cognitio perficitur secundum similitudinem quæ est inter cognoscentem et cognitum, oportet quod in sensu sit similitudo rei sensibilis » (4 S. C. G. 11.) Mais comme la sensation est absolument élémentaire et ne devient pleinement consciente que grâce au sens commun, elle ne provoque pas en tant que sensation pure, une élaboration consciente dans l'être : l'animal inférieur, par exemple, n'ayant que le tact, ne « s'exprime » pas ce qu'il sent : il est le conscient le plus imparfait : plante s'éveillant à la vie animale.

Il en est autrement pour l'animal supérieur. L'agneau est connu par sa mère, non pas dans l'entièreté matérielle de son être naturel, mais suivant quelques « aspects » sensibles, dont la conscience de la brebis s'imprègne. La brebis prend conscience de l'agneau, et le connaît relativement à elle-même : en le voyant, elle « s'exprime » ce qu'elle voit. D'une certaine façon, l'image « exprimée » s'applique donc totalement par « l'aspect imprimé » sur la « chose » saisie : image et objet s'identifient pour ainsi dire dans la perception.

(1) Peu nous importent les élucubrations postérieures sur la « réalité physique » des « espèces intentionnelles ». S. Thomas semble parfois « réifier » mais de façon générale il se tient sur ses gardes. Ne confondons pas l'expression d'un fait en termes métaphysiques avec la description d'un phénomène observable dans tous ses éléments.

Ce qui est connu immédiatement, dit S. Thomas, c'est l'*objet* réel ; ce grâce à quoi la chose est connue, c'est *l'aspect imprimé.* Mais l'expression de la connaissance, point terminal de l'activité, se fait dans l'*image*, connue par conséquent en même temps que l'objet mais, de soi, n'attirant pas l'attention sur elle. Supposons maintenant que l'objet soit totalement absent ; l'image conservée par la mémoire, est présentée avec tant de force à l'imagination, qu'elle peut suffire à provoquer toute une série d'actes chez l'animal. Ici encore, sans doute, la connaissance se porte en dernière analyse sur l'objet, mais en tant qu'absent lui-même, il est infidèlement représenté par l'image ; les deux termes de la connaissance sont séparés : l'un est plus riche que l'autre, et l'erreur devient possible et facile. (1)

* * *

La connaissance sensible est orientée tout entière à la vie : l'animal supérieur ne peut se conserver et se multiplier qu'en se mouvant, et le mouvement lui-même est provoqué par la connaissance pour autant que celle-ci met en présence des inclinations un objet connu comme bon ou mauvais pour l'animal. La tendance elle-même est inconsciente. Elle n'est pas une activité, mais une faculté passive, qui se manifeste et se connaît par des actes. Elle est une inclination naturelle de l'individu à son bien.

La métaphysique des tendances animales est rattachée par S. Thomas à celle de l'être en tant que bon. Tout être agit : il agit nécessairement en vue d'une fin, il est donc déterminé à un but, de chaque substance résultent par conséquent de façon permanente et indivisible, les tendances à son bien total.

(1) Ceci éclaire quelques difficultés, Dans le *De Anima*,S. Thomas parle de « l'imagination du présent » des êtres inférieurs auxquels d'ailleurs il dénie la fantaisie proprement dite. A notre avis, c'est parce que ces animaux ne « s'expriment » pas parfaitement ce qu'ils « sentent ». Dans la connaissance sensible, l'objet se manifeste sous deux aspects l'un plus plus éloigné que l'autre : le premier est l'aspect-sensation, tel qu'il se présente aux sens externes unifiés par le sens commun, le second est l'aspect-image tel qu'il est élaboré et exprimé parfaitement grâce aux sens internes, c'est-à-dire, en dernière analyse, grâce à la fantaisie et la mémoire sous l'influence de l'estimative. Ces deux aspects se superposent entièrement, avec les mêmes caractères, lorsqu'il y a excitation actuelle ; ils se séparent lorsqu'il n'y en a pas. De là, l'opposition entre l'objet réel extramental et la représentation : on dirait mieux entre l'aspect-sensation et l'aspect-image d'un même objet qui les déborde tous deux.

La substance se spécifie par la forme : telle forme, telle fin, donc aussi tel mode d'agir et telles tendances. D'après les différentes espèces d'être, il faut distinguer aussi les tendances. Les êtres qui n'ont que leur forme naturelle ont une inclination nécessaire à la perfection de leur forme : ainsi les quatre éléments tendent naturellement à leur lieu propre, le feu tend vers le haut et la terre vers le bas. Les substances qui peuvent recevoir « intentionnellement » les aspects des autres choses, ont des inclinations plus parfaites déterminées par la connaissance sensible : ces inclinations forment l'appétit sensitif. Ceux, parmi les connaissants, qui saisissent les choses « telles qu'elles sont » ont l'appétit intellectuel ou volonté.

L'appétit sensible est donc une forme du vouloir-être — dirait un moderne — inhérent à tout ce qui existe. Mais ce n'est pas sous l'aspect de la tendance, commune à l'être, que S. Thomas envisage le monde. Sa vision est intellectualiste, et c'est pourquoi il enseigne avec tant d'insistance que la tendance, malgré son universalité, est moins noble que la connaissance. Celle-ci, en effet, procède des choses et se termine dans l'être conscient, elle parfait et enrichit le sujet connaissant par ce que les choses ont de moins matériel : leur forme. L'appétit, au contraire, se dirige vers les choses dans leur être physique : il fait sortir l'être conscient de lui-même, il le laisse s'attacher à ce qui n'est pas lui. Connaître, c'est s'augmenter soi-même ; tendre, c'est se subordonner à l'autre.

Tout appétit sensitif ou intellectuel s'ébranle à la suite d'une connaissance. L'animal tend aux choses parce qu'il les « estime » bonnes,à la suite de sensations et d'images vécues. Impossible que la chose qui met en mouvement l'inclination, ne soit pas appréhendée comme bonne ou mauvaise, « sub ratione boni ». Cela ne veut pas dire que l'animal désire le bien en soi : il ne connaît le monde que relativement à son intérêt vital : il n'y recherche que son plaisir, « quod est conveniens simpliciter animali ».

Mais puisque le monde de la connaissance sensible est un monde déjà fort complexe, l'objet, perçu comme bon, peut paraître difficile à atteindre. L'animal peut donc se porter sur l'objet bon ou bien directement, ou bien à travers des obstacles qui le séparent de lui. S. Thomas appelle *tendances concupiscibles* celles qui inclinent l'être à rechercher ce qui lui paraît agréable et à fuir ce qui lui est douloureux, et *tendances irascibles*, celles qui se heurtent aux obstacles dressés autour du bien. Ces deux groupes de tendances ne

peuvent se confondre. En effet,remarque S. Thomas, la concupiscence étouffe la colère, de même qu'un obstacle insurmontable diminue le désir. Mais, de fait, tous les mouvements de l'appétit irascible commencent et se terminent dans l'appétit concupiscible : la colère résulte de la douleur et se termine dans la joie. Le dernier mot de tout appétit, c'est l'amour, désir intéressé ou non du bien.

Quant à l'acte de la tendance, toujours il est accompagné d'émotions. Tout mouvement de l'appétit sensitif est appelé passion par le maître médiéval. C'est avec soin qu'il analyse ce « mouvement », cette altération qui est le point de rencontre de la connaissance et de l'appétit, du corps et de la conscience. (1)

L'émotion est un fait complexe ; la tendance ne s'ébranle qu'à la suite d'une connaissance ; dans l'émotion se découvrent toujours un élément représentatif et un élément tendantiel : la chose est *connue* comme *agréable* ou désagréable. Mais cette unité de « connaissance-appétit » est forme elle-même vis-à-vis de la modification organique, qui l'accompagne toujours. La peur, par exemple, apparaît toujours avec une certaine contraction du corps, ramassé sur lui-même, et la colère « fait bouillir le sang, qui se trouve autour du cœur » !

L'animal a donc des émotions : elles renforcent ses tendances et les précipitent « cum impetu » vers le bien. Mis en présence de ce qui lui est bon, l'animal manifeste sa *joie* ; devant un mal, il crie de *douleur*. Qu'on lui montre de loin ce qui lui est agréable, il pâme de *désir*, qu'on lui présente un instrument qui puisse le faire souffrir, il recule, plein d'*aversion*. Le désir et la jouissance sont des formes de l'*amour*, la douleur et l'aversion des manifestations de la *haine*.

L'animal *espère* ou *désespère* d'atteindre son bien, lorsque des obstacles l'en séparent. Si le mal le menace de loin, il s'élance sur lui, plein d'*audace* ou le fuit tremblant et *craintif*. Aux prises avec l'obstacle présent, il manifeste par toutes ses forces la *colère* qui le secoue. Or, toutes ces passions, conclut S. Thomas, peuvent se ramener au plaisir et à la douleur, quand le bien ou le mal sont présents ; à l'espoir et à la peur, quand ils sont absents. La racine de toutes les émotions est bel et bien l'amour.

Les actes répétés créent l'habitude acquise. L'animal ressemble à l'homme non seulement quant à la connaissance, mais aussi quant

(1) Remarquer le sens du mot *passion*. Pour S. Thomas, le plus souvent, ce mot signifie l'émotion ; pour les modernes, la tendance forte.

à l'activité tendantielle. Mais de même que la conscience sensible n'est pas la réflexion intellectuelle, de même l'habitude acquise volontairement est différente de celle que le dressage imprime à l'animal.

S. Thomas n'aurait pas craint, dans une certaine mesure, les savants modernes qui rabaissent l'homme à l'animal. Comme l'homme, l'animal est conscient ; comme lui, il est joyeux ou triste, envieux et aimant. Le grave théologien va même plus loin : dans un certain sens, écrit-il, on peut parler d'animaux vicieux ou vertueux. Car, pour autant que l'animal se laisse conduire par son sens estimatif naturel — entendons spécifique — qui réfléchit l'Intelligence divine, il reflète, d'une certaine façon, l'ordre moral du bien et du mal (I^a II^{ae} q. 24 a 4. ad 3^m).

L'homme, répétera inlassablement S. Thomas, est un animal, le plus parfait des animaux. Mais il est un animal doué de raison et par là il s'élève d'un coup dans le monde des esprits.

V.

LA NATURE HUMAINE

I. LE MYSTÈRE HUMAIN

Les médiévaux admirent dans l'homme la synthèse de l'Univers : c'est leur façon d'être « humanistes ». L'homme est l'unité où se rencontrent l'esprit et la matière ; il est un microcosme, un monde en réduction. Avec ses contemporains, S. Thomas relève avec amour comment dans l'être humain se reflètent les esprits bienheureux et les astres célestes, et comment les « éléments » s'y combinent pour composer le corps le plus parfait.

De fait, l'homme reste un mystère éternel. Ceux qui en font l'animal le plus évolué n'expliqueront jamais la valeur spirituelle de son être et de ses actes. Ceux qui voient en lui une pure lumière spirituelle ne résoudront jamais les contradictions de la matière. L'homme est en même temps le plus parfait des animaux et le moins noble des esprits. Si vous analysez son corps palpable et visible, vous ne découvrirez en lui que de simples éléments chimiques qui réagissent les uns sur les autres. Mais ce monde minéral est régi par la loi de la vie ; l'activité vitale se replie sur elle-même, et devenant consciente, se mire en sa transparence. Et voici que la conscience émerge du flux continu des choses matérielles pour contempler l'univers mobile à la lumière immuable de l'Intelligence : les lois hiérarchisées de la matière, de la vie, de la conscience sont finalement subordonnées à la loi de l'Esprit.

Animal, l'homme est entraîné dans l'évolution mondiale et sa conscience, comme celle des bêtes, n'est qu'un flux continu de phénomènes toujours variés. Esprit, il se tient immobile au dessus du temps dans un monde supérieur où les règles prennent un aspect absolu et éternel. Parce qu'il est corporel, sa connaissance tend à servir la vie en esclave ; parce qu'il est immatériel, il s'élève au dessus de l'égoïsme vers le désintéressement de la jouissance artis-

tique et de la vie vertueuse. Malgré la résistance farouche des forces vitales, il arrive un jour que la vie se laisse vaincre par la matière brute : l'homme que l'on croyait arrivé au terme parfait de l'évolution naturelle est attiré comme l'herbe des champs dans la nuit de l'abîme et cependant, plein d'angoisse spirituelle, il se demande si la mort est la fin de l'intelligence.

Parce qu'il est esprit et corps, l'homme est le plus malheureux des êtres. Il tend inlassablement au bonheur parfait et ne l'atteint jamais. Il cherche Dieu, source du jour éternel et s'égare le plus souvent dans la nuit ténébreuse. Il ne possède ni le bonheur de l'animal, parce qu'il intellige, ni celui de l'ange, parce qu'il sent. Toute son activité est entachée d'imperfection. Il ne se rassasie pas de vaines images, parce qu'elles s'évanouissent en paraissant ; il n'a pas d'intuitions purement intellectuelles, parce qu'il est rivé aux sens. Sa connaissance ne le mène jamais qu'au reflet de la vraie science ; en lui découvrant sa noblesse, l'abstraction révèle à l'homme son infinie pauvreté. L'amour humain n'est qu'un désir inassouvi du Bien idéal qu'il n'atteint jamais : tout l'attire et tout le trompe. Contempler et aimer toujours la Beauté même, telle est la fin qu'il se propose. Il veut s'ancrer dans le repos d'une intuition amoureuse de l'Etre parfait, mais entraînée dans le devenir universel, sa connaissance change et varie sans cesse ; tantôt elle progresse, tantôt elle recule, et après avoir cru voir, elle se remet à douter. Sa volonté suit la mobilité de la connaissance et n'acquiert l'amour vrai qu'au prix de luttes incessantes. Même la liberté prend racine dans l'imperfection : par elle, l'homme est souverainement grand, et c'est en elle qu'il exprime sa petitesse : il choisit, parce qu'il connaît imparfaitement.

Tel est l'homme que S. Thomas s'efforce de comprendre à la lumière de sa métaphysique. Parce que l'être humain est composé de l'univers tout entier, il est une substance d'une complexité presque infinie. Plus la vie matérielle se perfectionne et s'étend dans son activité, plus ses puissances se multiplient. L'homme est la substance d'où résulte le plus grand nombre de facultés : il est un abîme insondable d'où jaillissent d'innombrables activités, que l'*esprit* par abstraction, peut considérer isolément mais qui, dans la *réalité*, constituent toutes ensemble une unité complexe indivisible.

L'homme est un vase de contradiction. Essence une, il a sa perfection propre et tend nécessairement à sa fin substantielle, qui doit le satisfaire tout entier. Etre composé, il est déchiré par les

tendances aveugles de ses nombreuses facultés, déterminées chacune à son objet propre et chacune entraînée à son plaisir particulier. Raisonnable, il unifie nécessairement, car l'esprit ordonne le chaos. Si l'homme était absolument équilibré, il unifierait toujours à la lumière de la raison droite ; de fait, il unifie à son gré d'après le principe qu'il se choisit en tâtonnant.

Aussi bien S. Thomas distingue-t-il comme Plotin, trois catégories d'hommes suivant la vie qu'ils mènent. La vie humaine est l'expression de la substance : elle est la réduction à l'unité de toutes les activités organiques, intellectuelles et morales. Le contemplatif ne vit que pour les plaisirs désintéressés de l'esprit, le voluptueux pour la jouissance égoïste de l'animal. L'actif est l'homme équilibré qui informe de sa raison terrestre, imparfaite et pratique, toutes ses activités spirituelles et animales sans en exclure aucune. Il agit dans le monde comme il le trouve et l'ordonne raisonnablement à ses nécessités vitales. Sans doute, il met en tout une valeur spirituelle d'absolu et d'éternel, parce qu'il imprègne tout de raison ; mais par ses actes bien ordonnés, il prend soin des intérêts concrets de la vie présente, individuelle, familiale et politique. Peu lui importe la spéculation pure : il connaît évidemment les principes suprêmes que la sagesse contemplative pénètre,mais sa qualité maîtresse est la rectitude du jugement pratique qui se perfectionne sans cesse par l'expérience et l'attention. Il ne développe pas en lui les vertus de l'intelligence qui parent le savant, mais cultive surtout les vertus proprement humaines de l'action et la prudence qui le guide dans les circonstances contingentes. Corps et âme, il éclaire ses légitimes préoccupations terrestres d'idéaux élevés de l'esprit.

Quant aux autres hommes, les uns soumettent l'esprit à la matière et se ravalent au niveau de la bête, les autres soumettent la matière à l'esprit et s'élèvent parmi les anges.Toute la vie animale s'ordonne au plaisir de vivre le plus intensément possible. La bête a pour fin subjective la jouissance sensible de tout ce qui lui est utile ; elle cède à tous ses appétits,quels qu'ils soient ; elle vit suivant ses instincts, elle sert ses passions, toute sa connaissance, toute son activité est subordonnée à l'amour animal de soi. Ainsi en va-t-il pour l'homme qui entraîne l'esprit dans la matière. Son intelligence et sa volonté sont subordonnées aux sens ; travail, richesse, honneurs, beauté s'abaissent devant le plaisir. L'art lui-même se dégrade à ses pieds. C'est la servitude la plus complète sous le tyran

le plus cruel ; c'est la déchéance la plus grande de la raison dans la matière.

La vie de l'esprit, au contraire, surélève le corps et le spiritualise en quelque sorte. Vivre pour l'homme contemplatif, c'est rechercher la vérité, y tendre de toute son âme, l'admirer dans sa pureté immaculée, à quelque degré que ce soit de son infinitude. « C'est là une vie plus qu'humaine, dit Aristote, commenté par S. Thomas, car ce n'est pas en tant qu'homme, qu'on pourrait vivre ainsi, mais en tant que l'on trouve en soi quelque chose de divin. Une telle vie est divine : elle dépasse les créatures mortelles ; conforme à ce qu'il y a de plus sublime, elle rend digne de l'immortalité. »

Mais que l'homme s'abaisse ou qu'il s'élève, il reste toujours lui-même : sa rationalité perce en toutes choses et dans toutes ses activités se découvre l'animal. Peut-être dans la tempête des passions perd-il la raison pendant quelques instants à cause des feux du désir et de l'ardeur de la jouissance ; peut-être les ravissements mystiques lui font-ils oublier qu'il est attiré par la terre. Mais en dehors de ces extases animales ou angéliques qui mettent les hommes hors d'eux-mêmes, le voluptueux humanise sa vie sensuelle et le contemplatif ne se débarrasse pas de sa lourdeur matérielle. La vision spirituelle du beau donne le frisson et l'admiration du bien fait couler des larmes. Et le voluptueux insatisfait, en passant d'un plaisir à l'autre, ne proclame-t-il pas tous les désirs d'éternité et de perfection qui remuent le fond de son être ?

* * *

Parmi les instincts qui portent l'homme à sa fin substantielle, les plus importants ne sont plus ceux de la conservation et de la reproduction, puisque selon l'esprit, il participe à l'immortalité personnelle. Mais comme la plante vit avec le plus de splendeur dans sa croissance, c'est aussi en s'augmentant que l'homme vit le plus puissamment. Au cours de ses premières années, il se constitue et ne s'arrête dans son développement corporel que lorsque son organisme atteint sa perfection plénière. Mais à partir de ce moment commence un autre mouvement vers le parfait. Servi par un organisme achevé, l'homme tend à devenir une personnalité de plus en plus forte et noble : il s'élance vers l'idéal et devient créateur.Sa vie se creuse, et en se concentrant davantage, elle s'étend de plus en plus.

Or, ce développement spirituel de l'être humain ne se fait que grâce à l'activité raisonnable. C'est la raison qui fait l'homme.

Les opérations de la raison sont les plus immanentes que la nature observable nous manifeste. Sans doute, la connaissance de l'univers ne sort-elle pas tout entière de la substance humaine : l'intelligence humaine ne crée pas de toutes pièces son objet mais le tire du monde matériel. Et de même l'activité de la volonté ne se termine pas en elle-même, mais elle passe dans l'univers matériel qu'elle transforme et qui l'arrête. Si l'opération raisonnable est immanente, elle ne l'est que relativement.

Et cependant, l'homme est d'un tout autre ordre que l'animal. Tous deux connaissent et jouissent. Mais l'animal purement matériel ne connaît que les choses matérielles : il n'atteint que ce qui agit sur lui et ne s'intéresse qu'aux objets qui satisfont ses désirs du moment: sa connaissance s'écoule toujours autre avec l'évolution universelle. L'homme, au contraire, atteint ce qui est en soi. Il est capable de connaître non seulement les corps qui agissent sur lui en tant qu'il se sent modifié par eux, mais tous les êtres en tant qu'ils sont. Esprit, il a rapport à l'être : il peut tout connaître et tout vouloir.

Connaissant ce qui est en soi, il perçoit un monde objectif, dont les valeurs éternelles et immuables s'imposent à son esprit. Il échappe au flux changeant des choses sensibles et s'élève à un ordre supérieur. Non seulement, il se sent vivre, mais il sait ce qu'est sa vie et ce qu'elle doit être. Il se connaît dans ses besoins de vivre, de croître, de procréer. Conscient de ses instincts, il perçoit leur raison d'être et leur place dans le système objectif qu'il contemple. Il sait ce que signifient ses plaisirs et ce qu'ils valent pour lui. Non seulement il « sent » le monde dans son chaos de couleurs, de sons et de parfums, mais il le « pense » comme un système de choses qui « sont » et qu'unissent des relations immuables.

Comment atteint-il ce monde de l'en-soi ? Mystère d'immanence spirituelle ! Certainement, il ne le subit pas : certainement, il ne le crée pas. Dira-t-on qu'il impose aux choses matérielles des formes qui jaillissent de la spontanéité de son moi ? S. Thomas s'insurgerait: la connaissance spirituelle, répondrait-il, n'est pas une imposition nécessaire de valeurs subjectives aux choses sensibles, mais une découverte active de la valeur objective des choses elles-mêmes. Le mystère de l'immanence se double dans l'homme, car l'action des choses sur le sujet conscient est complétée par une action mystérieuse du sujet immatériel sur les choses. Il ne s'agit plus seulement de savoir comment l'action physique devient consciente dans l'âme : il faut se demander de plus comment l'activité spirituelle atteint spontanément les objets.

Si la connaissance humaine est une pénétration spirituelle et spontanée, elle perçoit les choses telles qu'elles sont. Or, connaître l'ordre « en soi », c'est connaître de façon désintéressée. Et cela explique que seules les natures spirituelles sont capables de jouissance esthétique, de science pure et de vertu. Si l'animal, dit S. Thomas, jouit de l'ordre sensible en tant que celui-ci procure son bien-être à lui, en satisfaisant ses instincts de bête, l'homme se délecte de la beauté des choses sensibles, telle qu'elle existe en elle-même : « delectatur in ipsa pulchritudine sensibilium secundum seipsam ». Il peut jouir non seulement de la possession des choses réelles, mais de la connaissance désintéressée qu'il en a. Il ne tend pas seulement à connaître l'aspect matériel des objets sensibles « propter utilitatem » mais il aime la possession de la vérité en soi et désire atteindre l'être dans ses principes et dans ses relations. Il ne ramène pas tout ce qu'il veut à son intérêt personnel égoïste, mais il s'élève aux actes héroïques de la recherche du bien pour le bien. Seul l'homme, parce qu'il est raisonnable, peut avoir le culte du beau, du vrai et du bien.

La raison, parce qu'elle est immanente, n'est pas seulement source d'opérations désintéressées, elle est aussi source d'opérations indéfiniment variées. L'animal produit un certain ordre déterminé qu'il ne perfectionne jamais ; il obéit à une poussée aveugle, à une connaissance invariable du concret, à des perceptions unifiées uniquement par rapport à « son » bien et à celui de « son » espèce. L'homme, grâce à l'immanence de ses activités raisonnables, multiplie le progrès en le diversifiant indéfiniment. Sans doute, dans tout ce qu'il fait se manifeste un reflet de l'absolu qui ne change pas : les principes restent immuables puisque l'homme perçoit l'ordre « tel qu'il est » et que les valeurs « en soi » de cet ordre ne changent jamais. Mais l'ordre est la réduction à l'unité d'éléments infiniment multiples aux aspects et aux relations innombrables.

De là, ces perspectives et ces hypothèses successives dans les sciences pures ; de là, les applications toujours nouvelles des lois à la vie pratique ; de là, le grand nombre des voies différentes à suivre pour atteindre la perfection de la vie ; de là, la fécondité inépuisable du génie original et créateur. Et cependant, ces dispositions nouvelles qui manifestent le rayonnement de l'esprit, obéissent aux règles immuables de la vérité, de la beauté, de la bonté en soi, règles de logique, d'esthétique et de morale qui expriment la règle suprême de l'Etre tel qu'il est.

II. LE CORPS ET L'AME

S. Thomas ne s'arrête pas longtemps à décrire le corps humain. Mais sa description est caractéristique du Moyen-Age et de son intellectualisme à outrance : il cherche une raison suffisante à tout et pousse ses déductions jusqu'aux conséquences les plus inattendues. A ce titre, sa philosophie de l'organisme vaut une mention.

L'homme, se dit le maître, est en principe le plus noble des animaux ; par conséquent, comme animal, il doit avoir le corps le plus beau et le plus parfait, c'est-à-dire le mieux ordonné à sa fin propre. Ne lui faut-il donc pas les sens les mieux adaptés ? Et cependant, le chien a l'odorat plus fin, et l'oiseau le mouvement plus rapide que l'homme ? Grave difficulté que S. Thomas résout gravement.

Parmi tous les animaux, l'homme a certainement la sensibilité tactile la plus parfaite et la conscience sensible la plus délicate, parce que le sens du tact, d'une part, est le fondement des autres sens, et que, d'autre part, les sens internes approchent le plus de l'immatérialité. S'il n'a pas l'odorat aussi pénétrant que le chien, c'est un mal résultant d'un bien. Le sens de l'odorat, en effet, nécessite l'élément « sec » ; le cerveau, de son côté, puisqu'il doit modérer la chaleur du sang bouilli par le cœur, est un organe réfrigérant « humide ». Or, l'homme a le cerveau le plus développé parce que sa chaleur vitale est très grande et sa sensibilité très fine. Comprend-on, dès lors, que le cerveau humide influe sur le sens de l'odorat placé tout près de lui ? Plus le cerveau est grand et moins puissant est l'odorat. — L'homme ne se meut pas aussi vite que l'oiseau ? Cela répugne à l'harmonie de sa structure. Il n'a ni plumes, ni pelisse, ni cornes, ni ongles ? Ces choses sont l'indice de la prédominance des éléments terrestres dans le mixte organique. Et d'ailleurs sa main habile fabriquera tout ce que la nature lui refuse.

Ce qui est le signe de sa noblesse, c'est que, seul parmi les animaux, il a la stature droite. L'animal est déterminé aux nécessités vitales, et l'homme au connaître désintéressé ; au premier convient donc une vie ordonnée à la recherche de sa subsistance concrète,au second un organisme adapté à la poursuite de la vérité infinie. La bête a donc ses sens dirigés vers la terre, où elle trouve sa nourriture, et localisés surtout sur la face. Elle marche à quatre pattes et sa gueule est faite en vue du mode de nutrition : museau pointu ou massif, grosses lèvres, langue épaisse pour éviter les blessures des aliments grossiers. L'homme, au contraire, a les organes des sens élevés à la cime de son corps de façon à voir le ciel et la terre, tous deux intelligibles. Sa bouche est ordonnée au langage qui exprime sa vie raisonnable. Ses membres antérieurs sont développés en vue de la perfection de la main, car la main est l'organe des organes, l'instrument de l'infini, le membre qui fabrique les innombrables objets conçus par la raison immanente. Et qu'on n'objecte pas que la stature droite convient aussi aux plantes. Car la plante, répond S. Thomas après Aristote, est l'inverse de l'homme. Ce qui se trouve en haut dans l'homme, c'est-à-dire la tête, se trouve en bas dans la plante qui se nourrit par les racines. Et inversement, les organes de la reproduction localisés dans les parties supérieures des plantes, sont inférieurs dans le corps humain. Et cette disposition est la meilleure et la plus logique : n'est-il pas convenable que le plus parfait se trouve en haut et le moins parfait en bas ?

De cette explication qui n'est pas particulière à S. Thomas et au Moyen-Age, se dégage surtout le finalisme excessif de la philosophie Aristotélicienne : tout est en vue de la fin. Mais à côté de cet abus de métaphysique en sciences naturelles, quelle unité de ligne dans la synthèse! Comme la grande conception intellectualiste de l'homme se manifeste brillamment ! Avec quelle maîtrise, les solutions du problème du mal sont-elles appliquées à l'imperfection de l'odorat humain ! A côté d'explications enfantines, que d'observations intéressantes ! Même dans ses théories les plus vieillies, S. Thomas révèle toujours la même finesse d'esprit et la même force de synthèse, allant de pair avec la curiosité la plus éveillée et une observation très sagace des moindres détails.

* * *

Le corps humain est sans doute un objet digne de science, mais

c'est par l'âme que l'homme est fait à l'image de Dieu. C'est donc avec une attention spéciale que S. Thomas entreprend l'étude du principe divin en lui-même avant de pénétrer le mystère de l'union du corps et de l'âme dans la substance humaine.

Sur aucune question peut-être, les polémiques n'étaient plus vives au XIII^e siècle. Les Augustiniens accentuent l'indépendance de l'âme : elle est subsistante en elle-même, composée de matière et de forme, comme toutes les substances créées, et unie au corps, comme à un être inférieur qu'elle doit guider et dompter. Sans doute, elle est la détermination dernière du composé humain, et comme telle, elle commande aux formes inférieures de la vie animale et végétative, mais elle ne dépend d'elles ni dans son être ni dans ses activités essentielles : l'homme, en un mot, est une âme tombée dans la matière.

A l'encontre de cette doctrine, les Averroïstes enseignent que l'âme étant pur esprit ne peut se multiplier : elle est une forme subsistante éternelle, unie extrinsèquement aux individus humains qui pensent par elle. Principe indivisible de la science universelle qui caractérise le genre humain, elle est au-dessus des individualités, unique pour tous les hommes, identique dans les corps différents, impersonnelle en elle-même et ne prenant conscience que par les organismes corporels.

Contre Averroës et Augustin, S. Thomas prétend défendre l'orthodoxie et l'Aristotélisme. Chaque homme a son âme : elle subsiste en lui, indépendante de la matière et incorruptible dans sa nature, mais elle n'est pas l'homme véritable. Elle est l'élément formel de la substance humaine et rien qu'un élément. Elle naît avec le corps et si elle continue d'exister après la dissolution, elle tend au corps, de par son essence même. A aucun moment, elle n'est, à proprement parler, personne humaine. Ce n'est pas sans vigueur que S. Thomas affirme sa doctrine : pourtant, loyalement, il admet que dans l'hypothèse augustinienne, l'immortalité consciente de l'âme se prouve aisément.

Comment concevoir en termes de métaphysique aristotélicienne, l'âme humaine ? Elle est, comme toute âme, la forme substantielle d'un organisme physique, ayant la vie en puissance. Ce n'est pas, en effet, en tant que corps, que le corps est vivant ; sinon tous les corps vivraient. C'est donc en tant qu'il est déterminé d'une façon particulière. Mais toutes les âmes ont-elles la même perfection ? Evidemment non : s'il en était ainsi, les plantes, parce que douées

LIBRARY ST. MARY'S COLLEGE

de vie, pourraient sentir comme les bêtes et raisonner comme les hommes. Puisque l'opération exprime la nature de l'être et que l'activité de l'homme diffère essentiellement de celle des animaux, il faut admettre que l'âme humaine est spécifiquement autre que l'âme des bêtes. Bien plus, par la raison, l'homme agit de façon immatérielle : l'âme, principe de toutes les activités vitales, émerge donc essentiellement de l'ordre des choses corporelles : elle est une forme spirituelle.

Pour le prouver, S. Thomas fait appel à plusieurs arguments qui s'éparpillent à travers de nombreux articles. Par l'intelligence, l'homme est capable de connaître toutes choses, de réfléchir sur lui-même, de former des idées abstraites du temps et de l'espace : autant de raisons qui élèvent son activité au-dessus de l'action des forces purement matérielles. « En un mot, conclut S. Thomas, pour qu'il soit prouvé que l'intelligence n'est pas une activité corporelle, il suffit de montrer que par elle l'homme puisse intelliger toutes choses et connaître l'immatériel et l'universel. » (1)

Le premier argument qu'il propose est tiré de la psychologie métaphysique de la sensation. Un malade qui a le goût amer est incapable d'avoir la sensation des saveurs sucrées. Un œil déterminé à voir toujours vert ou rouge ne pourrait percevoir toutes les couleurs. Un corps qui aurait régulièrement la même température que le milieu ambiant ne sentirait jamais le froid ou le chaud. Pour qu'une faculté puisse connaître, conclut S. Thomas, il faut de toute évidence qu'elle n'ait pas la détermination des choses à connaître ; il faut qu'elle puisse se distinguer de l'*autre* connaissable, il faut que la langue soit insipide et l'œil incolore. Or, l'intelligence est une faculté qui peut connaître tous les corps et même tous les êtres ; elle n'est pas limitée à tel ou tel objet, elle est une faculté de l'infini. Si elle était corporelle, elle serait bornée, elle connaîtrait suivant des conditions matérielles et imprimerait sa forme corporelle sur toutes les essences qu'elle percevrait. La corporéité de l'intelligence rendrait impossible la perception de l'être.

D'ailleurs l'intelligence connaît les choses telles qu'elles sont en elles-mêmes ; elle les atteint « absolument » dans leur « objectivité » par une pure opération spirituelle ; elle les connaît par abstraction,

(1) Cette expression est défectueuse. L'homme ne connaît pas l'universel mais le réel, sous son aspect intelligible, qui, de fait, pour l'homme, est abstrait. Il ne connaît pas l'immatériel mais il connaît defaçon immatérielle.(Voir § 3. de ce chapitre)

c'est-à-dire en les saisissant, dépouillées de tous les caractères qui les particulariseraient à tel moment, dans tel endroit, en telles circonstances. Voici un chemin jonché de pierres de telle forme, de telle couleur, les unes gîsant à droite, les autres à gauche. Pour l'œil, elles se présentent à un moment du temps, à un point de l'espace, limitées et individuelles. Pour l'intelligence, au contraire, qui « comprend », elles sont toutes, « ce qu'est » une pierre. L'essence de la pierre est-elle liée à tel caillou particulier, localisé ici ou là, individualisé dans telle matière ? Nullement : elle est universelle et abstraite de toutes les conditions matérielles du temps, de l'espace, de l'individualité corporelle. Et l'intelligence qui la perçoit est une force spirituelle.

Enfin, quelle est la substance corporelle tellement consciente d'elle-même que dans son acte d'auto-vision, sujet et objet se compénètrent jusqu'à l'identité complète ? L'animal ne peut prendre conscience de lui-même, plénièrement : il se connaît dans le flux des impressions qu'il subit, sans distinguer clairement son individualité, et sa nature, du milieu qui agit sur lui. L'ange, au contraire, est totalement transparent à lui-même et se voit immédiatement dans son être par une intuition parfaite. L'homme fait plus que l'animal et moins que l'ange : il se saisit, mais par réflexion discursive. Non seulement l'intelligence connaît l' objet « en soi », mais elle se rend compte de son activité connaissante et par l'intermédiaire de celle-ci de sa propre nature. Cette conscience plénière de soi, cette identité du connaissant et du connu, cette compénétration de l'intelligence par elle-même est absolument inétendue. Elle est la négation parfaite de l'« autre », l'affirmation totale du « même ». Or, n'est-ce pas la matière qui disperse les choses dans l'espace et les rend incapapables de se compénétrer ? N'est-ce pas la matière qui rend autres les individus dans l'espèce et les corps dans l'évolution universelle ? N'est-ce pas la matière qui, par définition, empêche la possession inétendue d'une conscience par elle-même et rend même cette possession inintelligible ?

Sans doute ces trois arguments doivent-ils se compléter pour donner une idée exacte de la spiritualité des opérations intellectuelles. C'est par opposition à la connaissance purement sensible que la connaissance immatérielle se comprend le plus aisément. En interprétant la formule concise de S. Thomas on pourrait répéter à peu près ceci. Par l'intelligence, l'homme ne connaît ni les couleurs ni les sons, ni les saveurs, ni rien de corporel : il n'est limité à

aucune manifestation sensible du monde matériel, mais il peut en intelliger toutes les expressions. Il atteint les choses dans leur essence *objective*, il sait *ce qu'elles sont en elles-mêmes*. il les comprend dans leur *être*. Ses idées sont inétendues et incolores, impalpables et sans forme visible, universelles et intemporelles. Grâce à elles, l'homme se distingue parfaitement de ce qui n'est pas lui et même des éléments sensibles de sa conscience : lui seul peut s'opposer parfaitement à tout et se penser lui-même. Or, en tout cela ne se manifeste aucun caractère matériel ; bien plus, la sphère vers laquelle s'élève l'intelligence, étant un monde de valeurs immuables et éternelles, valant objectivement pour tous les temps, pour tous les lieux, pour tous les hommes, s'oppose radicalement à l'univers matériel où rien ne demeure, où tout. est relatif, où la connaissance est entraînée dans le flux universel.

S. Thomas a donc facile de répondre à ceux qui assimilent la connaissance intellectuelle à la connaissance sensible, sous prétexte que connaître, c'est toujours vivre de façon intentionnelle des formes. Sans doute, admet le maître, mais les vivre *en les subissant* n'est pas les *atteindre en elles-mêmes*. — Dira-t-on que l'intelligence puisqu'elle se fatigue et ne pense pas sans images, est corporelle ? De cette objection, il faut, au contraire, tirer une preuve de plus de l'immatérialité de l'intelligence.

Les excitations puissantes ébranlent la sensibilité et la corrompent. L'éclair aveugle, le tonnerre assourdit : impossible au milieu des fracas d'une tempête de percevoir les harmonies finement nuancées d'une symphonie. Dans la connaissance sensible tout est soumis à la quantité et à la masse. Mais pour la connaissance intellectuelle, il en va autrement : plus l'intelligence perçoit de lumière, et mieux elle distingue les détails ; plus elle connaît et plus elle s'affine : jamais elle n'est éblouie. — Cependant, penser beaucoup use et fatigue ? — Oui, parce que, de fait, la pensée humaine est abstractive et son activité impossible sans les opérations sensitives des organes matériels. Il en est de l'intelligence comme d'un sculpteur qui de soi serait infatigable : lorsque le ciseau s'émousse, le travail doit cesser.

Mais que cette comparaison ne donne point le change, s'empresse d'ajouter S. Thomas, car l'organe corporel n'est nullement l'instrument de l'intelligence. Celle-ci, en effet, ne travaille pas à vide : elle s'exerce sur quelque chose, elle intellige l'image sensible plus ou moins composite qui est le terme des activités sensibles. Exacte-

ment, il faut dire, que l'image ou le cerveau sont, non pas les instruments de l'intelligence, mais des conditions nécessaires à la présentation de son objet.

L'intelligence étant immatérielle, l'âme, dont elle est une faculté, ne peut être composée de matière et de forme. — « Défendez Platon si vous le voulez, semble dire S. Thomas aux Augustiniens. mais alors abandonnez entièrement Aristote. Il est impossible — omnino impossibile — de concilier ces deux penseurs. » Dire que l'âme est composée de matière et de forme, c'est ne rien comprendre à l'Aristotélisme ; c'est ruiner la notion même de matière, rendre impossible la définition de l'âme comme forme du corps, imaginer l'acte et la puissance comme deux « choses réelles ». La forme, en effet, est principe de détermination, la matière principe de puissance. Si l'âme est matière et forme, il y a donc une nouvelle forme qui détermine cet être composé ? Sera-ce l'âme de l'âme ? Si l'âme est en puissance elle-même, comment peut-elle être détermination *pure* de l'homme complet ? L'âme est donc purement formelle : elle est la détermination de soi immatérielle de la nature humaine.

Mais ici S. Thomas se heurte à de sérieuses difficultés d'expression.

D'une part, l'âme n'agit pas *essentiellement* par des organes corporels : elle a des activités propres à sa nature déterminée, elle opère par elle-même. Or, rien ne peut agir par soi, s'il ne subsiste par soi, car l'action suit le mode et la perfection de l'être : tel on est, tel on agit. L'intelligence par conséquent, ou plus exactement l'âme, puisqu'elle agit par soi, *subsiste par elle-même.*

D'autre part, l'âme n'est pas une *substance* puisqu'elle est la forme de la nature humaine. Elle n'agit pas entièrement par elle-même mais en tant qu'elle est liée au corps humain ; la connaissance intellectuelle par exemple, n'est possible à l'homme que par les opérations sensibles. Ce qui subsiste, c'est l'homme. Ce qui pense, ce n'est pas l'âme, mais l'homme en tant que doué d'une âme raisonnable. Ce qui est personne humaine, c'est l'homme total subsistant distinctement comme animal raisonnable.

Après la mort, dit courageusement S. Thomas, il n'y a plus à proprement parler de personnalité humaine. Seul un principe du tout subsiste, individuel sans doute, parce que principe individualisé par un corps matériel, mais incomplet par lui-même, toujours adapté au corps et tendant à lui, comme un corps lourd projeté dans le ciel garde son inclination nécessaire au centre de la

terre. C'est pourquoi la mort n'est pas du tout une heureuse délivrance. L'homme ne s'échappe pas du corps, comme un papillon de sa chrysalide vers la pleine lumière d'un autre univers. La mort n'est pas une fuite joyeuse d'une obscure prison, où l'on ne voit que l'ombre des choses, mais un déchirement violent, une diminution d'être, une défaite douloureuse de la vie dans sa lutte contre la matière. Pour le thomisme, le mystère de l'au-delà se dresse plus angoissant que pour le platonisme. Qu'est cette « substance incomplète », cette vie diminuée, cette tendance naturelle au corps, cette connaissance étrange d'un esprit abstrayant, incapable d'abstraire sans corps, et ne se transformant pas substantiellement en esprit intuitif ? (1)

* * *

Cette doctrine devait sembler une innovation bien dangereuse au XIII^e^ siècle, et cependant S. Thomas ne l'a jamais abandonnée. Il fait de l'*union substantielle du corps et de l'âme* la base même de sa psychologie métaphysique. Quitte à rester muet devant le mystère, il défend ses positions qui lui semblent imprenables. L'homme n'est ni matière ni esprit, il est une substance où le corps et l'âme s'unissent ineffablement, sans s'identifier, dans l'unité la plus profonde de l'essence. Mystère insondable, soit que l'on considère l'homme tel qu'il vit sur terre, soit qu'on l'envisage dans son origine ou sa destinée. Sans doute, il serait plus facile de ramener tout à la matière ou tout à l'esprit, mais S. Thomas ne veut sacrifier ni le corps ni l'âme : il faut les deux pour rendre compte de tout l'humain. Prendre l'homme tel qu'il est, cela semble fondamental à S. Thomas : et l'homme tel qu'il est, a *son* corps et *son* âme, *sa* sensibilité et *son* intelligence.

Mais ce n'est pas là l'opinion d'Aristote, clament Siger de Brabant et ses compagnons. Et d'ailleurs cette doctrine ne peut se soutenir en raison. Vous dites que l'âme intellective est séparée du corps, puisqu'elle est immatérielle, et vous avez raison. Mais vous ajoutez qu'elle est forme substantielle du corps et vous avez tort. Sans doute l'intelligence est unie d'une certaine façon aux individus humains puisque nous disons tous que ce sont les individus qui pensent. Mais pourquoi conclure que l'union est substantielle ? Tout

(1) Bien entendu, nous parlons toujours philosophie.

ce qu'on peut affirmer se résume en ceci : c'est l'homme qui comprend : donc il y a *union* entre la sensibilité et l'intelligence ; mais l'intelligence est immatérielle : donc elle est *séparée* du corps sensible.

Voici comment il faut s'exprimer : quant à sa *nature*, l'intelligence étant immatérielle, est unique dans son espèce (1) et indépendante du corps. Quant à son *opération*, puisqu'elle ne peut intelliger par intuition, elle a besoin d'images sensibles élaborées par la conscience. A vrai dire, ce n'est ni l'animal humain, ni l'intelligence séparée qui pensent, mais l'animal raisonnable. En d'autres termes, l'Esprit unique de l'humanité se pense dans les individus, et les individus pensent par l'esprit qui leur est intérieur. Entre les hommes et l'âme universelle, l'union n'est pas substantielle mais accidentelle et cependant elle n'est pas extrinsèque mais immanente.

Par là, les questions d'origine et de destinée se simplifient. Comme individus, les hommes sont les plus parfaits des animaux : ils naissent et meurent comme eux. L'âme de l'humanité, au contraire, comme substance est un pur esprit incorruptible mais inconscient. Ce qui existe, en réalité, c'est l'universel *immanent* aux singuliers, c'est l'éternelle succession des individus humains mortels dans lesquels l'Esprit éternel subsiste immuable et par lesquels il continue de penser toujours.

Contre cette doctrine, S. Thomas s'élève avec une ardeur peu commune. Aristote, dit-il, n'a jamais enseigné ces choses là : la logique de son système conduit au contraire à des conclusions toutes opposées. On nous parle d'Averroës ? Mais c'est un corrupteur : il n'est pas le seul à avoir commenté Aristote : pourquoi ne pourrait-on citer contre lui Themistius, Avicenne, Algazel ? Et d'ailleurs, abstraction faite des autorités, l'Averroïsme est absolument absurde: « C'est une hypothèse tout à fait impossible et qu'il ne convient pas de faire — « omnino impossibile et inconveniens est ponere unum intellectum omnium hominum. »

Qu'on tourne la doctrine d'Averroës sous toutes ses faces, partout elle mène à des conclusions absurdes. Dans l'hypothèse platonicienne, elle conduit à identifier Socrate et Platon ; dans l'hypothèse aristotélicienne, elle confond tous les hommes dans une seule existence. Impossible, en effet, que plusieurs individus soient plusieurs par la même détermination : impossible que des existences multi-

(1) Toutes les substances spirituelles sont uniques dans leur genre.

LIBRARY ST. MARY'S COLLEGE

ples correspondent à la même forme. L'être n'existe que comme déterminé : s'il existe plusieurs hommes, chacun a sa forme : il y a alors plusieurs âmes. Et d'ailleurs, s'il n'y a qu'une intelligence pour tous, il n'y a plus qu'une seule volonté ; dès lors, plus de personnalité humaine, plus de responsabilité, plus d'ordre moral. S'il n'y a qu'une seule intelligence, les degrés de science dans les différents individus deviennent inexplicables : la science étant un état stable, doit avoir un sujet d'inhésion. Si ce sujet est l'âme universelle, tous les hommes doivent être également savants de la science actuelle de l'Esprit de l'humanité. Or, cela est absurde : l'expérience nous montre avec évidence qu'il existe des personnalités et des savants multiples, et que chaque homme a sa responsabilité et sa science individuelles.

Veut-on se mettre sur le terrain plus limité de la connaissance ? S. Thomas épuise toutes les hypothèses possibles : que l'on suppose une seule intelligence pour plusieurs sensibilités ou une seule sensibilité pour plusieurs intelligences, les conséquences qui découlent de la condition posée sont toutes également absurdes. Il ne suffit pas de dire avec Averroës que la multiplicité des consciences sensibles permet suffisamment de parler d'une multiplicité d'hommes intelligents, car dans un individu unique de nombreuses images de « pierres » ne donnent jamais qu'une seule idée. Peu importe que la même vérité unique vale pour tous les hommes : par les sens, ils voient tous la même couleur, par l'intelligence, ils perçoivent tous le même objet. Mais l'œil connaît les choses *relativement*, c'est pourquoi les sensations sont différentes tandis que l'intelligence les connaît dans leur *en-soi absolu* : cela explique que l'intellection soit la même pour tous.

Malgré tous ces arguments contre l'Averroïsme, les Augustiniens ne sont nullement apaisés. Le thomisme reste pour eux une pierre d'achoppement. Thomas ne défend-il pas l'unicité de la forme substantielle exactement comme Averroës et Siger ? Ne dit-il pas qu'il n'y a pas de matière dans les essences angéliques et que toute substance spirituelle est par conséquent unique dans son espèce ? N'enseigne-t-il pas que l'âme ne peut pas ête appelée une personne ? Mais quelles sont les conséquences de toutes ces thèses ? Si l'âme est forme unique du corps, un cadavre humain que l'âme vient de quitter est en tout semblable au corps d'une bête ? Que dire dès lors des reliques des Saints et du corps du Sauveur séparé pendant trois jours de son âme glorieuse ? Si l'âme

est une substance incomplète, tirant toutes ses connaissances sans exception du monde sensible, comment concevoir son mode de connaître après la mort ?

Ne faut-il pas dire, demandent les Augustiniens, que chaque homme a son âme spirituelle, souveraine, indépendante de la matière, reflétant une idée divine et capable de certaines intuitions intellectuelles ? Mais alors les âmes humaines sont multiples dans l'espèce : ou bien, elles s'individualisent par elles-mêmes, ou bien elles sont composées de matière et de forme. Dès lors, il faut admettre dans l'homme plusieurs formes : l'âme intellectuelle commande aux formes subordonnées de l'animalité, de la vie et du corps...

Toutes ces hypothèses sont inadmissibles aux yeux de S. Thomas. Certes, il comprend la logique interne du Platonisme : si l'âme intellective est unie au corps comme un principe moteur à son mobile, il faut admettre qu'elle commande à une autre âme moins parfaite mais constituée comme être. Mais si l'on emploie la terminologie aristotélicienne, impossible de défendre les conceptions de Platon. (Ia q. 76. a. 3).

Si vous dites que l'âme est forme du corps, vous ne pouvez dire qu'elle est composée elle-même de matière. Qu'est-ce qu'une forme, c'est-à-dire une actualité pure, qui serait elle-même en puissance ? Vous ne pouvez pas davantage parler de plusieurs formes substantielles. En effet, l'être existe et agit tel qu'il est déterminé. S'il a plusieurs formes substantielles, il a plusieurs existences et plusieurs activités. L'homme vivant par une forme végétative, sentant par une forme animale, et raisonnant par une forme intellective, ne serait plus un seul être et n'aurait plus une seule activité complexe.

Or, *il est impossible de nier l'unité de l'homme.* L'Averroïsme insiste trop sur l'unité de l'espèce et l'Augustinisme sur la complexité de l'individu. Il ne faut pas dire que tous les hommes pensent par un seul et même esprit; il ne faut pas dire davantage qu'en chacun, l'esprit individuel domine la conscience et la vie, formellement distinctes. Averroës conduit à un panthéisme brûmeux, Augustin à un atomisme de perfections isolées. La vérité est au milieu : chaque homme a sa forme intellective mais il n'a qu'une seule détermination substantielle.

Est-ce la même substance, demande S. Thomas aux Averroïstes comme aux Augustiniens, qui se nourrit, qui sent et qui pense ? Si vous répondez non, vous niez l'évidence; si vous répondez oui,

vous devez admettre une seule âme. Toute substance en effet est source d'activités : elle agit comme elle est déterminée. Une substance vivante est telle par une forme qu'on appelle l'âme. Toutes les activités vitales de cette substance doivent donc se rapporter à l'âme. Celle-ci est le principe unique de la nutrition, de la sensation, de l'intellection, qui toutes sont des opérations vitales d'une seule et même substance.

Cette âme humaine, unique dans l'individu, contient en elle la perfection des âmes inférieures des bêtes et des plantes. Si elle est capable d'intelliger, elle est évidemment conscience, vie, être. Le plus comprend le moins, à peu près comme un nombre supérieur contient tous les nombres qui le précèdent, ou comme un hexagone renferme le pentagone et le carré et le triangle.

L'affirmation vigoureuse de l'unicité de la forme humaine et par suite de l'unité substantielle de l'homme permet seule d'expliquer qu'une activité vitale influe sur l'autre. L'excès du boire et du manger empêche la réflexion, l'assaut des passions trouble la raison, les sentiments ébranlent la volonté, la sensibilité conditionne l'intelligence, la cécité entraîne l'impossibilité de « penser » la couleur, l'idéal moral dompte la chair et l'esprit transforme le corps. Cela ne démontre-t-il pas l'unité profonde de l'homme. Et cette unité de l'être est-elle intelligible sans l'unicité de la forme ?

Mais il reste une grosse difficulté : comment l'esprit peut-il *informer* la matière ? Sans doute, ce qui agit, c'est l'homme en tant qu'un et déterminé. Qu'en lui, il y ait un principe immatériel, certaines activités le prouvent : disons par conséquent que l'homme agit en tant qu'il est vivant d'une vie qui par sa cime dépasse la matière. Mais pourquoi et comment cela est-il ? C'est demander pourquoi et comment l'homme est ce qu'il est. Il est, et cela doit suffire. S. Thomas semble bien ébaucher une *explication* mais ce n'est qu'une *constatation* : plus les formes s'élèvent, dit-il, et plus elles deviennent immatérielles : la plante dépasse le minéral, et l'animal la plante, mais l'homme transcende infiniment tout l'univers corporel : il est d'un autre ordre.

La composition hylémorphique est l'expression en termes de métaphysique de l'unité substantielle. De même que l'être mobile un est composé d'acte et de puissance, de même que tout corps est matière et forme, l'homme est corps et âme. Il n'y a pas en lui deux parties juxtaposées ou même subordonnées. Le minéral est

une portion de matière informée d'une certaine détermination, l'homme est un organisme vivant en vertu d'un principe formel qui dépasse la matière. Dans tout être corporel, la matière est par la forme et inversement : elles sont les causes constitutives réciproques de la substance. De même, c'est par l'âme qu'un peu de matière devient un corps humain, c'est en informant la matière que l'âme est personne humaine.

Aucune union n'est plus intime et immédiate. L'âme est faite en vue du corps, puisqu'elle ne devient pleinement consciente que par les impressions sensibles. Le corps est fait pour l'âme puisqu'une sensibilité délicate conditionne une intelligence affinée et une constitution saine une volonté normale. Et ce n'est pas le corps ou l'âme, mais l'homme complet qui cultive son esprit et pratique la vertu.

Et c'est pourquoi l'âme humaine est partout où agit le corps. Elle le détermine : partout où nous voyons le corps, nous voyons rayonner l'âme. Elle est tout entière dans chaque partie du corps, puisque partout elle est source d'être et d'agir. Mais elle n'agit pas partout de la même façon. Certaines de ses activités se font par l'intermédiaire d'organes : ceux-ci sont donc le siège de l'âme entendue dans un sens spécial, et c'est ainsi que nous pouvons la voir briller dans le regard et l'entendre vibrer dans la voix. Mais d'autres opérations se font indépendamment du temps, de l'espace, du corps; d'une certaine façon l'âme peut donc être considérée comme une permanence insaisissable, un moi supérieur aux moments fugitifs et à l'espace emprisonnant. Il reste que l'expression la plus adéquate de la vérité est que l'âme est tout entière dans le corps tout entier et dans chacune de ses parties.

* * *

Puisque Platon et Aristote ne sont pas d'accord sur la définition de l'âme, leurs explications sur l'*origine* et la *destinée* de l'esprit sont divergentes. Aristote, tout en définissant l'âme forme substantielle du corps, découvre la spiritualité de certaines de ses opérations : l'âme, conclut-il, ne peut donc provenir de la matière : elle vient « du dehors ». Il semble dès lors que le principe de la vie intellective doive subsister après la dissolution de l'organisme : il est, en effet, quelque chose d'immatériel, de séparé, de divin. Mais au juste, ce principe est-il individuel ? Commence-t-il avec

l'homme ? Continue-t-il d'exister personnellement conscient, après la mort ? Mystère, qu'Aristote n'explique pas et qu'Averroës résout de la façon étrange, qui devait scandaliser les chrétiens du XIII^e siècle.

Pour Platon au contraire, l'âme est une pure idée dont la vie essentielle est de contempler l'ordre spirituel : c'est par accident qu'elle s'unit au corps. Il est donc parfaitement logique que pour Platon elle soit éternelle dans son individualité, et pour ses disciples chrétiens, comme Origène, créée avec le monde angélique, dès le commencement du monde.

Mais alors, demande S. Thomas, comment concevoir l'unité de l'homme ? Admettre l'union accidentelle de l'âme et du corps, c'est supposer que l'âme fait l'homme et que pour connaître, elle n'a nullement besoin des images sensibles. Or, ces deux hypothèses sont fausses.

D'ailleurs, si l'âme préexiste, son union au corps est ou bien contre nature, ou bien naturelle. S'il est naturel à l'âme d'être unie au corps, il est inintelligible que Dieu ait créé le corps et l'âme séparés. Si l'union n'est pas naturelle, comment expliquer qu'elle ait lieu ? Elle ne peut être un effet du hasard ou de la contrainte : car alors elle serait ou bien sans raison ou bien l'effet d'un châtiment : dire cela, c'est tomber dans l'hérésie. Elle ne peut pas non plus être volontaire : ce serait supposer que l'âme, parfaite en elle-même et élevée au-dessus du temps, agisse à un moment donné contre ses tendances essentielles qui ne la porteraient nullement au corps !

Il faut donc conclure dans l'hypothèse aristotélicienne, que l'âme n'est point éternelle ni préexistante, mais que forme du corps, elle commence d'être, lorsque paraît un homme nouveau.

Faut-il dire par conséquent, qu'elle est procréée par les parents ? Cela est impossible : l'âme étant spirituelle ne peut provenir ni de la matière ni de l'esprit. La matière en effet ne peut donner naissance à ce qui la dépasse et l'esprit étant indivisible ne peut se communiquer ni se multiplier lui-même. Dire d'ailleurs que l'âme est causée par les générateurs, serait nier qu'elle subsiste par elle-même, séparée de la matière, et par conséquent rejeter l'immortalité.

Il faut donc admettre que l'âme, étant spirituelle et subsistante, est nécessairement créée par Dieu. Mais cela est-il possible ? Doit-on dire que les parents engendrent un animal ? Nullement,

répond S. Thomas, il reste vrai que l'homme donne naissance à l'homme, mais le mystère de l'unité substantielle s'obscurcit davantage. Notre pauvre intelligence oublie trop facilement que l'activité humaine dépend totalement de l'activité divine. Tout ce qui existe est et agit sous l'influence de Dieu. Impossible d'expliquer sans l'acte créateur quoi que ce soit. Dieu créé par une activité qui transcende l'espace et le temps, l'ordre universel des substances non seulement premières mais successives : il est la source cachée mais réelle de la nature qui tout entière agit par Lui (1).

Lorsque l'homme engendre, Dieu coopère nécessairement à l'activité d'une substance qu'il a librement créée. L'homme est créé par Dieu avec une certaine nature : il agit, sous la motion de Dieu, suivant cette même nature. C'est sous l'influence divine que naît un nouvel homme, consécutivement à l'acte procréateur des parents. Le corps de l'embryon est formé par Dieu, par l'intermédiaire de la matière corporelle des parents tandis que l'âme est créée par lui directement et immédiatement. Mais il n'y aurait pas d'âme nouvelle s'il n'y avait pas d'action matérielle. Dans la réalité totale, l'activité de la cause première est indissolublement liée à celle des causes secondes. Il serait absurde de croire que le corps vienne des parents et l'âme de Dieu. L'homme doit sa vie tout entière à ses parents et tout entière à Dieu, mais à des titres divers.

Cependant S. Thomas ne se contente pas de cette explication générale. La question de la génération intéressait beaucoup le Moyen-âge. Les Augustiniens avaient leur théorie des raisons séminales, les Arabes avaient commenté le livre aristotélicien « *de la génération et de la corruption* » et multiples étaient les explications proposées sur l'évolution embryonnaire. D'ailleurs, Averroës n'a-t-il pas intérêt à savoir à quel moment l'Esprit universel devient immanent aux hommes, et n'est-il pas important pour les chrétiens d'être fixés sur l'instant précis où apparaît l'âme immortelle dans l'enfant ?

Essentiellement, dit S. Thomas, la génération est la rencontre de deux forces : le fœtus est en puissance dans la mère, mais il faut une cause extérieure pour qu'il passe à l'acte, pour qu'il soit : ce sera l'excitation du principe actif mâle, qui « contient une certaine vertu, incluse dans les esprits de la semence ». La fusion

(1) Voir ch. VI § 1.

des deux éléments mâle et femelle fait naître l'opération immanente de l'être nouveau : il commence à se nourrir par ses propres forces et à croître : c'est la vie. Mais dans cette vie, il y a des stades multiples. S. Thomas parle d'une « forma spermatis », à laquelle succède une « forma sanguinis », suivie elle-même de toute une série de formes de plus en plus parfaites : le stade végétatif précède le stade animal qui lui-même conduit à la vie proprement humaine.

Il est donc impossible de dire que la vie embryonnaire jaillit de l'âme maternelle jusqu'à l'apparition de l'âme intellective : le fœtus n'est pas une partie du corps de la mère puisqu'il se nourrit et s'augmente par lui-même. Impossible pour la même raison de dire que « la vertu de la semence » continue d'agir dans l'embryon.

Il faut donc admettre que dès le principe, il y a une âme végétative dans l'être nouveau. Mais la question qui se pose est de savoir comment cet être simplement vivant devient animal et homme. En d'autres termes, à l'occasion du développement embryonnaire se pose ici le problème général du transformisme. Il semble bien que S. Thomas y ait prêté l'attention la plus sérieuse.

S. Thomas rencontre d'abord deux explications qui se ressemblent beaucoup et qui sortent de l'école augustinienne. Dès le début, le fœtus est doué d'une âme végétative propre. A un moment donné, apparaît sous l'influence persistante de l'action procréatrice une âme animale qui complète la première. A un stade plus avancé survient l'âme intellective, créée directement par Dieu, lorsque les conditions naturelles de son apparition sont réalisées. Ainsi l'homme est informé de trois âmes : ou bien elles sont indépendantes l'une de l'autre, ou bien les formes végétative et animale sont en puissance vis à vis de l'âme raisonnable. — S. Thomas ne se donne aucune peine pour rejeter cette double hypothèse : si elle admet trois formes substantielles, elle affirme l'unité accidentelle de la nature humaine ; si elle admet une seule âme dont certains éléments sont en puissance vis à vis du principe raisonnable, elle conduit logiquement à la négation de l'immortalité du composé.

Il reste une autre théorie que S. Thomas expose de deux façons différentes et qu'au début de sa carrière il attribue à S. Grégoire de Nysse. (1) De même que le corps humain adulte se trouve virtuelle-

(1) *De Po.* q. III. a 9. ad 9[m] porte : « Anima, virtute quadam habens omnem per-

ment dans la semence, sans atteindre la perfection de ses organes différenciés, de même dans l'âme du fœtus, qui reste toujours la même, est comprise la perfection des opérations vitales ultérieures, qui parallèlement au développement des organes, sont d'abord simplement végétatives, puis animales, enfin rationnelles. Aussi longtemps que n'apparaît pas l'âme raisonnable, l'évolution est le développement de forces vitales contenues dans le semen. Mais l'apparition de l'âme intellective doit être attribuée à une cause supérieure, et c'est pourquoi Aristote aurait dit que «l'intellect vient du dehors. »

Or, S. Thomas ne veut rien entendre de cette théorie qui a le tort grave de s'opposer à l'autorité d'Aristote. La génération, d'après le Philosophe, est l'apparition instantanée d'une forme substantielle qui du premier coup est ce qu'elle est : lui ajouter une perfection nouvelle, c'est la changer de nature. Or, la doctrine précitée s'imagine qu'une seule et même forme substantielle est susceptible du plus et du moins. Elle conçoit la génération comme un mouvement continu, comme une altération progressive, comme une succession de perfections dans un être constitué ! — D'ailleurs, une grosse difficulté lui vient de la nature de l'âme intellective qui subsiste par elle-même. Pour expliquer son apparition, il faut choisir entre trois alternatives, qui toutes sont à rejeter. Ou bien, on affirme l'immatérialité de l'âme intellective ; alors, elle ne sort pas par évolution naturelle de l'âme sensible ; elle lui est donc ajoutée, et il y a deux âmes dans l'homme. C'est la réponse de l'Augustinisme. Ou bien, on tient que l'âme intellective jaillit de l'âme précédente, dont elle est le perfectionnement naturel : dans ce cas, impossible qu'elle soit spirituelle et incorruptible. C'est la solution matérialiste. Ou bien, préexistant en elle-même, l'âme devient immanente à un moment donné à l'animal humain ; et c'est l'hypothèse averroïste.

fectionem quae postea apparet in homine completo, non tamen eam habens *actu*, sed processu temporis paulatim eam acquirit,ita quod primo apparent in ea *actiones* animae vegetabilis et postmodum animæ sensibilis et tandem animæ rationalis. » — La *Summa Contra Gentiles* et la *S. Théol.* sont d'accord pour dire : « Illa eadem anima quæ primo fuit vegetativa tantum, postmodum perducitur ad hoc ut ipsa eadem fiat sensitiva etc. » (I ι q. 118. a 2 ad. 2^{m}). Il me semble que le premier texte, parle d'une âme spirituelle *dès le début, (virtute habens omnem perfectionem)* dont les *manifestations* sont d'abord végétatives, puis animales, enfin intellectives. Le second texte au contraire insinue que l'âme essentiellement végétative au début se développe à travers le stade animal vers l'humanité parfaite.

Il faut donc admettre, conclut S. Thomas, si l'on veut affirmer la création de l'âme spirituelle sans accepter la multiplicité des formes, que l'âme intellective contient la perfection des âmes inférieures et les remplace totalement. L'apparition d'un être est toujours la disparition d'un autre. Dans le développement embryonnaire, il y a donc au fond une succession de générations et de corruptions. L'une forme remplace l'autre, jusqu'à l'instant où survient la forme substantielle parfaite.

Mais alors, pourrait-on objecter, l'homme ne procrée plus directement l'homme ? Et l'embryon, avant l'infusion de l'âme raisonnable, n'est pas un être humain ? Ce n'est pas un homme parfait, répond S. Thomas, mais un homme en formation. Et c'est pourquoi l'on peut dire que l'homme engendre son semblable dès le premier instant, car il pose un acte initial dont le terme parfait au bout du développement normal, est la naissance d'un être raisonnable.

Ce qui frappe dans ces explications, c'est que S. Thomas avec ses contemporains, admet que l'âme n'apparaît qu'à un moment donné de l'évolution embryonnaire. Cette doctrine est-elle tout à fait claire ? On a beau dire que la forme animale remplace totalement la forme végétative : d'où vient-elle ? S. Thomas lui-même dit qu'elle ne peut jaillir de la forme végétative, puisqu'une même forme n'est pas susceptible du plus et du moins. Dira-t-on que l'âme sensible est en puissance dans l'âme végétative ? Fort bien, mais qui la fait passer à l'acte ? Ce ne peut être l'embryon végétatif, puisqu'il est animal *en puissance*, ce ne peut être le semen puisque son action finit au moment de la fécondation. Ne serait-il pas plus simple de dire qu'à la conception, il y a production d'une forme en tout semblable à celle des procréateurs ? Mais cette forme unique, à cause de l'imperfection de l'organisme nouveau, ne peut s'épanouir dans toute sa perfection. Le fœtus humain, pourrait-on dire, est essentiellement homme dès qu'il est. Mais pour qu'il puisse poser des actes raisonnables, il doit avoir accumulé de l'expérience sensible. A cette fin, ses sens doivent être suffisamment développés, et pour que le système nerveux puisse agir avec assez de perfection, il faut que l'organisme tout entier soit arrivé à un certain degré d'achèvement. Ce ne serait pas l'apparition de la forme, mais sa manifestation parfaite qui serait conditionnée par le progrès de l'évolution naturelle.

* * *

Lorsque S. Thomas parle de la *destinée* de l'homme, il se heurte à des difficultés aussi grandes que celles qu'il rencontre dans ses explications de l'origine de l'âme. Pour Averroës et Platon, la réponse est simple.Pour le premier, toute conscience personnelle s'évanouit à la mort et l'homme animal retourne à la terre ; pour le second, la mort est une délivrance et l'âme libérée de la ma-, tière devient pleinement consciente d'elle-même.

Quant à S. Thomas, il se heurte à sa conception de l'âme, substance incomplète. D'une part, il dit qu'elle subsiste et agit par elle-même, d'autre part, il est obligé d'admettre qu'elle ne subsiste que dans le corps, et ne connaît que grâce aux images sensibles. Puisque seul l'homme complet est personne au vrai sens du mot, la mort est un brisement : si l'âme subsiste, puisqu'unie au corps elle était incapable d'*intuitions* intellectuelles, perd-elle toute conscience, maintenant qu'elle est séparée de la sensibilité ?

Au contraire, répond S. Thomas, ce n'est qu'à la mort qu'elle prend pleinement conscience d'elle-même : elle connaît d'une façon plus parfaite, elle agit d'une façon tout autre. elle ressemble davantage aux anges. Mais dans ce cas, serait-on tenté de dire, puisque le mode d'agir change, il faut que le mode d'être devienne autre. La mort n'est-elle pas une espèce de transformation substantielle ? L'âme séparée, se suffisant à elle-même, pour autant que cela est possible à une créature, n'est-elle pas un être plus parfait que l'homme soumis aux vicissitudes de la matière ?

S. Thomas se refuse de répondre affirmativement. Dans l'âme désincarnée subsiste d'après lui une tendance essentielle à la matière, une aptitude naturelle au corps, un désir inassouvi de la vie sensible. Quel est ce mystère ? Après la mort, l'âme connaît par elle-même et elle veut connaître à nouveau par abstractions ? elle subsiste totalement par elle-même et elle veut informer un corps ? Sans doute, la révélation garantit la résurrection finale, glorieuse et surnaturelle, mais la raison doit-elle postuler ce mystère naturel, qui dépasse toute connaissance actuelle ?

Quoi qu'il en soit de ces difficultés que soulève le thomisme, il reste en tout cas certain que d'après S. Thomas, l'âme est apte à survivre au corps : tout l'induit à croire que, de fait, elle subsiste immortelle.

Analysons, se dit-il, la notion de décomposition. Toute chose corruptible est corruptible, soit par essence soit par accident. De soi, l'idée de forme n'implique pas l'idée de dissolution : tout être, en effet, existe en tant qu'il possède une certaine forme. Impossible de séparer l'existence de la détermination. Si l'être existe, il est déterminé ; s'il est déterminé, il existe.

Mais il y a deux espèces de formes : celles qui existent totalement impliquées dans un composé corporel et celles qui subsistent par elles-mêmes, indépendamment de la matière. Il va de soi que les premières sont corruptibles : ainsi, les déterminations accidentelles varient avec la substance ; ainsi encore, les formes végétales et animales s'évanouissent, lorsque se corrompt le composé dans lequel elles sont immergées. L'homme aussi est un être composé, mais certaines de ses activités étant immatérielles, sa forme, principe de son être et de ses opérations, est elle aussi séparée de la matière et subsistante par elle-même. S'il en est ainsi, il n'y a aucune raison pour qu'elle se corrompe lorsque se dissout le composé : impossible en effet qu'une forme subsistante se sépare d'elle-même, qu'une pure détermination cesse d'être, qu'un esprit soit mortel.

L'homme d'ailleurs ne sent-il pas confusément qu'il est immortel ? Et cette conscience obscure et universelle n'est-elle pas le signe de la réalité ? D'abord, tout homme perçoit les choses en elle-mêmes, telles qu'elles sont dans leur être immuable et éternel : il a conscience de s'élever dans un monde qui n'est ni temporel ni spatial et sent sourdement qu'entre ce monde et le principe mystérieux qu'il porte en lui, il y a des liens indéfinissables. Tous les hommes, de plus, ont l'appétit de l'éternité « appetitum esse perpetuitatis » (1). Tous les êtres doués d'intelligence, par nature désirent être toujours. Cette aspiration à l'immortalité consciente n'est que l'instinct de conservation surélevé.

Tous les êtres, même les minéraux et les plantes tendent à persister dans l'existence. L'animal ne percevant pas l'être en soi, dans les choses qu'il vit, tend à prolonger sans cesse l'instant fugitif de sa conscience actuelle. Le « toujours » intemporel, universel et permanent lui est inconnu, mais il veut continuer de sentir chaque moment, jouir de sa vie matérielle, concrète et palpable,

(1) *De An.* q. un. a. 14. cfr. Ia q. 75. a 6 : Omne habens intellectum naturaliter desiderat esse semper. Cfr. Spinoza. « *Sentimus experimurque nos esse æternos.* »

s'écouler béatement dans un flux sans terme de bonnes et profondes sensations. L'homme, qui perçoit l'être-en-soi, met dans toutes ses activités, son désir d'éternel, et d'infini. Quand il bâtit, il croit défier les siècles ; quand il déclare aimer, il fait des promesses d'éternité ; quand il veut le bonheur, il le veut sans bornes. Il veut, par la connaissance, devenir et rester immatériellement le monde tout entier, vivre la vie féconde de la terre nourricière et le mouvement des étoiles, embrasser toutes les choses qui l'entourent, s'épancher dans l'univers et le mettre dans son cœur, être sans fin, être toujours, être tout court. Or, ce désir, qui jaillit du plus profond de son être, ne peut être vain. C'est lui qui pousse l'homme à croire instinctivement à la survie de ceux qu'il a aimés, qui le protège contre le désespoir et parfois le pousse au suicide qui doit lui ouvrir les portes de l'« au-delà ». A cette croyance profonde doit correspondre la réalité : puisque cette foi exprime le fond même de la nature, dans ses tendances les plus intimes, elle manifeste le terme le plus réel des inclinations sans lequel il n'y aurait que contradiction en elle.

C'est ici qu'on pourrait ajouter les preuves morales de l'immortalité de l'âme. Le juste a soif non seulement d'être mais de justice. Se pourrait-il que la mort nivelle vice et vertu, qu'elle soit le terme final aussi bien des dévouements héroïques et de l'égoïsme divinisé, des souffrances de l'opprimé et de la tyrannie des puissants ? Ici la conscience humaine se révolte parce qu'elle « sent » sourdement — si elle ne le perçoit pas par la raison pure — l'ordre immuable qu'elle porte en elle. Le devoir et le bonheur doivent s'harmoniser. L'observation de la loi naturelle doit conduire à la perfection et celle-ci doit être félicité suprême. Sinon le monde entier serait contradictoire et l'homme le plus malheureux des êtres d'un univers sans raison, qui existerait sans cause première. S'il y a de l'ordre, l'intelligence doit être immortelle...

* * *

L'homme vient de Dieu et il retourne à Lui. Son origine comme sa fin sont marquées du sceau divin. D'une façon plus parfaite que les myriades d'étoiles, de fleurs et d'animaux, il reflète la perfection divine. Il est fait non seulement à la ressemblance mais à l'image de Dieu : ainsi l'observe finement S. Thomas.

Tout ce qui est, réfléchit la perfection éternelle. Tout être, par cela

même qu'il existe, a sa détermination propre, son essence, sa forme. L'existence est acte et source inépuisable d'activités. Elle est bonne parce qu'elle est le principe de l'achèvement final ; elle est vraie parce qu'elle est une splendeur reflétant la sagesse divine et s'offrant à la contemplation de tout esprit.

L'homme étant une substance, ressemble à l'absolu divin, comme toutes les choses qui sont, ressemblent à leur cause première. Mais plus l'opération des substances est immanente et plus elle est parfaite, étendue, variée, et mieux elle s'approche de l'acte divin qui est immanence pure. Et c'est pourquoi, répète S. Thomas après le mystique Denys, les êtres vivants ressemblent plus à Dieu que les êtres qui n'ont que l'existence inorganique, et ceux qui ont l'intelligence lui sont plus semblables que les vivants.

L'intelligence est l'image de Dieu : elle est l'activité la plus parfaite, source du multiple, centre de l'ordre, principe de la vérité cherchée et du bien poursuivi. L'être intelligent n'est pas seulement vrai et bon, mais il a la science et l'amour de lui-même et des autres. Non seulement il tend à se conserver mais il veut être conscient éternellement. Il est le maître de ses actes, l'ordonnateur de sa vie, la providence de « son » univers, le créateur de son ordre. Rien n'est plus près de Dieu, rien ne lui ressemble davantage que l'intelligence. Sans doute, l'ange est le miroir le plus parfait de la cause première, parce qu'il est totalement immatériel, mais l'homme, à un degré plus bas, est lui aussi un reflet d'éternel, d'absolu, de divin, parce que par la science et l'amour, il peut non seulement exprimer l'image de l'Infini mais s'unir à lui d'une certaine façon.

La Bible et Aristote s'accordent à reconnaître cette dignité suréminente de la substance humaine. « Minuisti eum paulo minus ab Angelis » chante le psalmiste, et comme un écho le « scientifique » Aristote lui répond : « L'homme est un animal, mais un animal doué d'intelligence, ayant en lui un principe divin et immortel. »

III. L'INTELLIGENCE

Quand S. Thomas résume sa pensée dans les formules elliptiques qui lui sont propres, il confond volontiers l'âme raisonnable avec l'intellect. C'est que l'intelligence est l'opération caractéristique de l'esprit. Or, puisqu'à l'encontre des esprits purs, l'âme n'a pas de connaissance intuitive innée de la vérité, elle doit tirer sa science des choses sensibles en rassemblant dans l'unité de l'idée les éléments divers de l'expérience.

Dans l'ordre total des esprits, il y a une certaine gradation. S. Thomas nous le rappelle continuellement. Personne n'a plus que lui le sens de l'unité cosmique : sans cesse il a les yeux fixés sur l'ordre universel. Quitte à nous répéter souvent les mêmes choses, il aime à mettre en parallèle la connaissance divine, l'intuition angélique et l'abstraction humaine.

Tout esprit perçoit l'être ; et l'esprit, étant incorporel, ne peut pas, à parler strictement, subir d'action extérieure. Dieu se connaît directement lui-même par un acte indivis qui est son essence : absolument simple, il est parfaitement ce qu'il est ; il se concentre en lui-même, il est transparent à lui-même, il se possède lui-même. De plus, étant essentiellement cause de tout, il connait toutes choses dans sa puissance.

Les esprits purs sont des images de la Perfection divine : plus ils s'éloignent du Centre rayonnant, plus leur lumière faiblit, et plus leurs activités se multiplient et se composent. Tous connaissent en eux-mêmes l'ordre de l'univers, parce qu'ils sont des miroirs, dans lesquels Dieu, cause universelle, se réfléchit. Ils contiennent immatériellement le monde entier. C'est dans ce sens qu'il faut comprendre que dans leur essence sont « imprimés » par la lumière divine, les aspects intelligibles de la création. Plus

les anges sont élevés en noblesse naturelle et plus les aspects infus de l'univers sont universels en extension : moins leurs idées sont nombreuses et plus elles sont synthétiques, pénétrant plus profondément les choses.

Dans l'ordre matériel, toutes les substances subissent l'action de l'univers, mais diversement : les animaux connaissent le monde à des degrés différents : autrement en sont conscients les huîtres et les vers, autrement les insectes, autrement les animaux supérieurs. De même, les anges inférieurs, qui s'éloignent en perfection du noyau divin, faiblissent en puissance intellective et possèdent des connaissances moins universelles. S. Thomas applique ici le principe qui lui est cher : telle forme, telle activité. Si les anges inférieurs, dit-il, contenaient dans leur nature moins parfaite le même aspect de l'univers que les Intelligences supérieures, ils ne pourraient percevoir l'ordre que confusément et dans une certaine indistinction. C'est ainsi, remarque S. Thomas, que certains hommes à l'intelligence peu développée sont incapables d'embrasser distinctement dans un concept universel la multitude des choses singulières qui y sont contenues : il faut leur expliquer point par point, ce que les savants comprennent d'un seul coup d'œil.

Pourquoi cette digression ? Parce que S. Thomas veut arriver à l'homme. Il pourrait raisonner comme suit : « Puisque l'âme humaine est de fait unie au corps, il faut de toute nécessité que dans sa connaissance totale, il y ait un élément sensible ». Mais il préfère contempler les choses de plus haut. Dans l'harmonie universelle, les âmes humaines sont les moins parfaits des esprits. Si Dieu les rendait conscientes à la façon des substances séparées, elles ne pourraient connaître l'univers que dans une grande confusion : *leur opération ne serait pas adaptée à leur essence.* Puisque par essence, elles sont incapables d'une intuition directe de l'intelligible, elles doivent tirer des choses matérielles les éléments de leur connaissance et par conséquent être unies à un corps, qui puisse leur donner des intuitions sensibles. Le corps étant matériel et la matière se dispersant dans l'espace, l'âme humaine aura donc une multitude de facultés et sa connaissance, soumise aux conditions de la matière, se diversifiera dans une multitude *coexistante* tout en réduisant *progressivement* la diversité sensible à l'unité.

Tout esprit est essentiellement actif : il connaît non parce qu'il subit mais en tant qu'agissant. Dieu connaît parfaitement les

choses distinctes de lui, parce qu'il les crée totalement. L'ange connaît par nécessité intrinsèque parce qu'il réfléchit Dieu de façon plus ou moins parfaite et trouve en lui-même cette image du Créateur dès qu'il agit. L'homme connaîtra, non pas en produisant ses représentations ou en les découvrant dans sa nature, mais en agissant sur le sensible qu'il subit. Son opération propre sera l'abstraction, activité spontanée de l'esprit, mais conditionnée par la passion sensible.

En d'autres termes : tout esprit connaît l'être, tel qu'il est ; non pas relativement à lui-même, mais objectivement dans sa réalité propre. Il le connaît donc par une activité spirituelle. Connaître une chose telle qu'elle est en elle-même, et non parce qu'elle agit sur l'organisme, ne peut être qu'*agir spontanément*. Si l'homme a en lui un élément spirituel qui lui permette de connaître l'être tel qu'il est, cet élément doit être actif, au moins sous un rapport, et par sa mystérieuse spontanéité atteindre l'essence même des choses.

De cette thèse générale, à laquelle S. Thomas ne fait aucune exception, découlent métaphysiquement certaines conséquences nécessaires. L'homme étant corps et âme, l'intellect humain en tant qu'esprit saisit l'essence des choses *telles qu'elles sont*, mais en tant que nécessairement lié à la matière, l'essence des choses *sensibles*. Il s'en suit que sa connaissance intellectuelle des choses matérielles, nécessairement doit être abstraite et universelle : elle ne peut être autre (1).

Elle doit être abstraite : en effet, si l'intelligence est spirituelle, il faut évidemment que les idées qu'elle forme activement soient immatérielles : la manière de connaître suit la manière d'être du sujet conscient. Puisque l'objet connaissable doit être proportionné à la faculté connaissante, la chose sensible doit être présentée à l'intelligence sans les conditions de la matérialité, c'est-à-dire de façon abstraite. L'homme, conclut S. Thomas, connaît ce qui existe individuellement dans la matière, mais il le considère précisément en tant que cela n'est pas lié à *telle* matière déterminée.

Parce que l'idée est abstraite, elle doit être universelle. Ce qui

(1) Dans cet exposé de psychologie métaphysique, nous ne prouvons pas les thèses par des arguments déterminés contre les empiristes ou les partisans des idées innées. Nous déduisons à priori : étant donné l'échelle des êtres, il convient qu'il existe des hommes ; étant donné des hommes, nécessairement (à priori) ils doivent connaître par abstraction, raisonner, vouloir sub ratione boni, être libres, etc.

est abstrait, en effet, est considéré à part les conditions de la matérialité. Or, tout ce qui est séparé de la matière est pure forme et toute forme pure est de soi *unique dans son genre*. S'il existe des êtres composés de matière et de forme, ils sont multiples dans la même espèce, à raison de la matière. L'intelligence qui perçoit ce qui est soustrait à la matière, ne connaît des individus que l'élément formel commun à tous. (1) Elle unifie les singuliers multiples dans le concept abstrait universel.

Le terme universel ne convient donc à proprement parler qu'au concept formé par l'intelligence humaine : il est presque synonyme d'abstrait et désigne la raison *spécifique* unique, commune et applicable à de multiples *individus* matériels. Malheureusement, les auteurs du Moyen-Age, arabes et chrétiens, ne l'entendent pas *toujours* ainsi. Ils confondent l'« universel » avec ce « qui est unique dans son genre. » C'est dans ce cas que S. Thomas déclare que «*toute* forme est de soi universelle ». De là d'innombrables difficultés. On confond les formes angéliques avec les formes des choses corporelles : les premières subsistent réellement, les autres n'existent que dans la pensée, mais toutes deux sont uniques dans leur genre. Les unes sont des substances, les autres des idées, mais toutes sont immatérielles. De là l'équivocité de la formule : « L'objet de toute intelligence est l'immatériel et l'universel. » (2) S. Thomas lui-même s'y laisse prendre. Comment par exemple comprendra-t-il la connaissance intellectuelle du singulier ?

Parce que l'homme connaît en abstrayant, son activité intellectuelle se divise en appréhension des formes et en jugement. Esprit et matière, il est entraîné dans l'évolution universelle tout en émergeant du temps : sa connaissance est elle-aussi perfectible et progressive, tout en contenant un élément intemporel et immuable. Appelons *intellect* ce qui appréhende la vérité intelligible et *raison* ce qui progresse d'une idée à l'autre pour arriver à la vérité totale. De soi, l'intellection est plus parfaite : elle est immobile, elle possède, elle caractérise les esprits purs. La raison est principe de mouvement : elle acquiert, elle est imparfaite, elle est le propre de l'homme. La première se réfère à l'éternité simple, la seconde au temps successif. Ce que l'ange voit d'un seul coup dans son

(1) Le concept abstrait comprend cependant la note de « matière en général » — Par ex. le concept de chien signifie « tel être matériel » donc « telle forme » liée à « *la* matière » et non à « *telle* » matière.

(2) Voir plus haut ch, V. § 2. p. 212 et ci-après p. 239 et suivantes.

essence, l'homme tâche péniblement de le tirer du sensible par des actes multipliés qui se suivent pendant toute une vie.

Mais comme dans le corps, le mouvement et le repos sont deux états du même objet, de même dans l'homme, la vision intellectuelle et le progrès de la raison sont deux formes d'une seule et même activité. Le mouvement tend au repos : ainsi la raison désire l'intellection.

La raison elle-même se divise en spéculative et pratique suivant qu'elle considère les choses pour contempler la vérité ou pour ordonner la connaissance à l'action. La certitude de la raison vient de l'intellection et c'est un défaut de nature que d'avoir besoin de raisonner : les êtres qui sont pleinement intellectuels ne font pas de raisonnements.

Il faut donc remarquer que la multiplicité des actes *simultanés* de la sensibilité et de l'intelligence est doublée d'une multiplicité d'actes *successifs* : les chances d'erreurs vont donc se multipliant. Il faut noter en outre que c'est grâce au raisonnement que l'intellect s'élève du monde sensible à l'univers des esprits. L'ange, dit souvent S. Thomas, connaît le matériel dans l'immatériel : il descend pour ainsi dire. L'homme au contraire monte : « per materialia sic considerata in immaterialium cognitionem devenit » (I^{a} q. 85. a. 1). Pourquoi peut-il s'élever ainsi ? Parce que la matière et l'esprit sont deux formes de l'*être*, régies par la même loi. Tout *raisonnement* par conséquent se fonde en dernière analyse sur l'analogie de l'être.

Comme tous les esprits, l'homme *perçoit* les choses sous la raison transcendentale d'être ; esprit uni à la matière, il ne connaît spontanément que « ce que sont » les choses matérielles, mais puisqu'il découvre en elles une manifestation de l'être et des principes d'être, il peut s'élever d'elles vers des sphères plus hautes : la connaissance de soi-même, des esprits et de Dieu...

C'est là le sens tout à fait général de l'« empirisme » intellectualiste de S. Thomas. « Il est naturel à l'homme que par le sensible il arrive à l'intelligible, puisque la connaissance prend sa source dans les sens » (I^{a} q. I. a. 9.) Mais « de l'expérience sensible, interprétée par l'intelligence, l'esprit se laisse conduire à l'intellection plus élevée des choses divines. » (10 Ver. a. 6. ad. 2^{m}).

* * *

Le mécanisme de l'abstraction est expliqué par S. Thomas, comme celui de la connaissance sensible, par l'application de la doctrine d'acte et de puissance.

D'une part, l'âme n'a pas d'idées innées, car elle *acquiert* sa science. Connaître, pour elle c'est passer à l'acte sous l'influence causale d'idées acquises. D'autre part, l'âme étant spirituelle est d'une certaine façon active. Elle ne connaît ni à la manière de Dieu, qui *crée* les choses, ni à la manière des anges qui *découvrent en eux-mêmes* un aspect intelligible de l'univers. Il faut donc qu'elle « fasse » son idée, tout en ne « faisant » pas les choses.

De quelle nature est cette opération mystérieuse ? Personne ne le sait. Quelqu'un saurait-il expliquer ce qui fait que l'être ou la vie existent ? Mais tout le monde le constate et le philosophe exprime ce qu'il observe ou déduit en termes de métaphysique. L'âme humaine ne connaît pas par nature, mais elle est *capable* de connaître toujours plus et mieux : elle est donc toujours en puissance. Mais toujours elle est une force spirituelle qui *fait* connaître : elle est donc toujours en acte.

Appliquant le principe de contradiction, S. Thomas admet dans l'intelligence une double puissance : l'intellect agent ou agissant qui spontanément fait apparaître l'intelligible et l'intellect passif ou en puissance, déterminé à connaître par l'apparition de l'idée. L'un ne peut aller sans l'autre. Puisque l'homme n'est pas un esprit pur, toujours en acte de connaître, l'intellect agent ne connaît pas lui-même, mais il *fait connaître*. Puisque, d'autre part, l'intelligence est pure puissance, « tablette vierge de toute inscription », l'intellect passif n'agit pas de lui-même en abstrayant, mais il *connaît*, étant perfectionné.

Suivant la loi de la continuité des formes, S. Thomas ne fait pas porter l'abstraction sur les sensations élémentaires mais sur le terme le plus parfait de la connaissance sensible. Y a-t-il succession chronologique entre l'expérience purement sensible et la connaissance intellectuelle ? Quand on envisage le développement total de l'être, de même que l'animal humain doit être arrivé à un certain stade de perfection, pour que la connaissance devienne possible, de même l'expérience purement sensible présuppose un perfectionnement graduel de la sensation simple à l'image totale, plus ou moins reçue sans matière, quoique toujours individuelle

et particulière. Pour l'homme accompli, en même temps qu'il voit l'image, il appréhende l'idée : l'opération complexe de la connaissance se fait à peu près instantanément.

L'image étant présente à la conscience, l'intellect agissant fait apparaître spontanément l'aspect intelligible : il dématérialise, il abstrait, il fait surgir les notes essentielles de « ce qu'est » la chose en elle-même, non dans son individualité matérielle mais dans sa nature spécifique. Il illumine le phantasme, dit S. Thomas : à peu près comme la lumière — *quasi lumen* — fait apparaître la couleur, ainsi il fait apparaître d'une certaine façon — *quoquo modo* — la forme intelligible.

Cet aspect, à parler improprement, « s'imprime » dans l'intellect en puissance de connaître. Plus exactement on pourrait dire que celui-ci est déterminé de façon mystérieuse et réagit par l'acte conscient. La prise de conscience est « l'expression » de l'aspect intelligible perçu. S. Thomas appelle souvent cet « aspect intelligible exprimé » le verbe mental : c'est lui qui devient l'idée au sens propre, la représentation présente à la conscience, susceptible de devenir elle-même objet de pensée (1).

* * *

Si les idées ne sont pas innées, l'intelligence l'est.

Or, dans l'intelligence, l'activité spontanée appartient à l'intellect agent : il est la condition fondamentale et dernière de la connaissance abstractive. C'est lui qui activement fait apparaître à l'âme l'aspect intelligible des choses c'est-à-dire leur raison d'être, et en même temps déclenche les premiers jugements de la raison sur son objet propre.

De même que l'être est l'objet commun à la contemplation de tous les esprits, de même, les premiers principes sont la loi de toute intelligence, qu'ils soient l'affirmation par Dieu de sa propre nature, se posant identique à elle-même et s'opposant infiniment au néant, ou qu'ils soient le fondement des jugements rationnels sur les choses connues par abstraction. Voilà pourquoi S. Thomas insiste avec

(1) Dans les manuels on parle techniquement d'« espèces impresses » et d'« espèces expresses ». Mgr Mercier traduit par déterminant cognitionnel. Le plus simple est de parler d'« aspects imprimés dans la conscience » en se rappelant qu'il s'agit d'une impression ou d'une passion improprement dite. (Voir plus haut la connaissance de l'animal p. 195, 196.)

tant d'ardeur sur le caractère divin des premiers principes, sur leur infaillibilité et leur valeur universelle : c'est qu'ils expriment la *nature* même de l'esprit humain. Qu'il suffise de rappeler quelques textes.

Dieu ne peut créer dans l'être ,ce que dans la pensée nous concevons comme contradictoire : l'impossible pour l'intelligence est l'impossible en soi. (1) Quand quelqu'un se conforme par conséquent aux premiers principes et dit la vérité, il ne peut être vaincu par personne, luttât-il contre Dieu lui-même (2). Pourquoi ? Parce que Dieu, s'il créait le contradictoire serait contraire à sa propre nature. (3)

C'est pour ce motif que la vérité des premiers principes est absolue : tout ce qui découle d'eux, doit être considéré comme certain, tout ce qui leur est contraire, doit être considéré comme faux (4). Aucune science ne serait possible, si nous n'avions leur certitude : c'est aux premiers principes que toutes les conclusions scientifiques se ramènent (5). La science est donc basée sur les premiers principes qui expriment la nature et le mode d'agir nécessaires de l'intelligence. Leur certitude est inébranlable, puisqu'elle est évidente : « Proprium est horum principiorum quod non solum necesse est ea per se vera *esse*, sed etiam necesse est *videri* quod sint per se vera » (6).

Si S. Thomas semble dire parfois que les principes premiers sont innés, il se corrige presqu'au même instant : toute connaissance vient des sens, les principes indémontrables eux-mêmes nous sont connus par l'abstraction des choses sensibles (7). Ce qui nous est inné, c'est la lumière grâce à laquelle nous les percevons, lumière de l'intellect agent, qui nous est donnée par Dieu comme un reflet de la vérité incréée, comme une image de la loi de l'Etre et de l'intelligence divine. C'est dans cette lumière, innée à notre nature, impliquée dans notre forme individuelle que nous connaissons du premier coup, dès le principe, naturellement tous les principes qui rendent possible la science. « Lumen intellectus agentis...

(1) *De Po.* q. I. a. 3. ad 3^m.

(2) Allusion au combat de Jacob contre l'Ange. *In Job.* c. 13. 2. cité par Rousselot. *L'intellectualisme de S. Thomas*, p. 65.

(3) 4 *Sent.* D. 10.

(4) *De Ver.* XI. 1.

(5) *Ibid.* ad 3^m.

(6) *In I Post.* 19. cité par Rousselot.

(7) *De Anima* a. 5. (Voir aussi ch. VI § 3 : les *habitus*.)

quo cognoscuntur statim, a principio, naturaliter quaedam universalia principia omnium scientiarum » (1).

Or, connaître ces principes est un acte commun et propre à toute l'espèce humaine : « cognoscere prima intelligibilia est actio consequens speciem humanam : principium hujus actionis est virtus intellectus agentis ». C'est pourquoi tous les hommes, qui réalisent la « forme humaine » connaîtront de la même façon, sans qu'il soit nécessaire d'inventer comme Averroës un intellect agent unique pour l'humanité entière (2).

* * *

On comprend dès lors que toute l'œuvre scientifique, toute la connaissance métaphysique reposent sur les premiers principes. « Nihil constat firmiter secundum rationem speculativam nisi per resolutionem ad prima principia indemonstrabilia ». Tel est le caractère formel de la vérité scientifique (3).

Mais de quoi y a-t-il science ? D'une part, S. Thomas semble dire qu'aucune science n'est possible si elle ne s'appuie pas sur le réel concret et particulier. « L'intellect humain ne peut intelliger les choses dont il abstrait l'aspect intelligible, sans se replier sur le phantasme sensible » (Ia q. 85. a. 1. ad 5m). Bien plus : « Non potest esse perfectum judicium scientiae naturalis si sensibilia ignorentur » (Ia q. 84. a. 8). Il semble donc qu'il doive y avoir toujours synthèse de l'intuition sensible et des principes abstraits et que ce soit là l'idéal pour la nature humaine. Mais d'autre part, S. Thomas affirme avec un certain mépris que ce qui nous intéresse est le général et l'immatériel : l'expérience sensible serait uniquement là pour nous permettre d'ouvrir les ailes vers d'autres régions : la connaissance de l'universel serait seule science.

C'est à la suite de toute la tradition grecque que S. Thomas affirme cette proposition. Elle est énoncée pour la première fois par Socrate, reprise par Platon, et développée, à travers le prétendu

(1) Ia q. 117 a. 1 et *De Ver* q. X. a. 6.

(2) *De Po.* q. 79 a 5. ad 3m (Nous parlerons plus loin de l'habitus des premiers principes).

(3) S. Thomas parle souvent comme si les conclusions scientifiques découlaient *des* premiers principes. Il faut entendre qu'elles sont déduites *en vertu de* ces principes. — Si le principe de causalité se ramène au principe de contradiction, il devient un élément *formel*, nécessaire et universel de notre science, parce qu'ainsi il est basé sur la loi même de l'intellect agent. On peut généraliser.

empirisme d'Aristote et le péripatétisme néo-platonisant, jusqu'à l'intellectualisme médiéval.

Pour les Arabes, fascinés par le caractère abstrait des idées humaines, l'intelligence ne peut connaître que l'immuable, le nécessaire, l'universel. C'est pourquoi, Dieu lui-même ne peut connaître le singulier passager et contingent, ou s'il le connaît, il ne peut l'intelliger que comme la résultante nécessaire de l'action combinée des causes célestes universelles. S. Thomas s'élève avec véhémence contre ces deux interprétations, bien que la seconde, à la rigueur, puisse satisfaire à l'orthodoxie catholique. « Les Arabes, dit-il, abaissent l'intelligence divine à la mesure de l'intelligence humaine ». (De Ver. q. II. a. 5) Dieu connaît le particulier directement, puisqu'il le crée immédiatement.

Mais alors le particulier est-il de soi intelligible ? S. Thomas ne fait aucune difficulté pour le reconnaître. Sans doute, dit-il, l'intelligence humaine, de fait, ne connaît pas les choses sensibles dans leur singularité, mais ce n'est pas parce qu'elles sont singulières, c'est parce qu'elles sont matérielles, et en tant que telles, situées dans l'espace et le temps. Ne semble-t-il pas dès lors que l'homme doive tendre à l'intuition intellectuelle du particulier, comme à un idéal parfait ?

Nullement, répond S. Thomas ; non seulement il n'y tend pas, mais il n'en a aucune envie. « Le désir naturel de la créature raisonnable la porte à connaître tout ce qui se réfère à la perfection de l'intelligence, c'est-à-dire aux notions spécifiques et génériques des choses et à leurs raisons. Quant à la connaissance du singulier, des pensées individuelles et des faits particuliers, elle n'a rien à voir avec la perfection de l'intellect créé et *le désir naturel de la créature ne tend pas à cette connaissance* » (I^a q. 12. a. 8 ad. 4^m). Peut-être serait-on tenté de dire que l'homme étant un être abstrayant, de fait ne peut souhaiter qu'une science de l'abstrait et de l'universel. Mais S. Thomas semble aller plus loin : l'homme à ses yeux ne désire rien de plus : cette science-là le satisfait pleinement. Il semble qu'il y ait ici une inconséquence dans le système. S. Thomas se débarrasse d'Aristote et des Arabes quand il s'agit de la connaissance divine, et philosophiquement il a raison. Mais dès que l'orthodoxie n'est plus en cause, il revient aux principes péripatéticiens et à l'idéal scientifique d'Aristote, et c'est dommage.

C'est qu'il est entravé par le poids de lourdes traditions : tout le mal vient de la philosophie de l'Idée. Parce que l'intelligence con-

naît les choses « telles qu'elles sont » dans leur essence immuable et intemporelle, l'idée est immatérielle, donc « unique dans son genre » ou « universelle », comme disent les anciens qui transportent un terme de logique à la science du réel. Peu importent ici les divergences entre Platon et Aristote : pour les deux philosophes, les formes *en tant que formes* sont uniques dans leur espèce.

Que nous enseigne le Platonisme classique ? Que la science parfaite se trouve dans l'intuition des idées immuables et éternelles : elle est donc vraiment « la science de l'universel et de l'immatériel ». Sous l'influence du péripatétisme et de la théologie néo-platonicienne, les Arabes reprennent cette formule en lui donnant un autre sens. Doués du sens cosmique, ils perçoivent dans l'univers, tant matériel que spirituel une harmonie continue : partout l'être inférieur tend à la perfection de l'être qui lui est immédiatement supérieur. Ainsi la matière se cristallise, les substances matérielles tendent à s'organiser, les êtres vivants aspirent à la conscience, les animaux à la raison et l'homme à l'esprit pur. « Alexandre, Avempace, Avicenne, Averroës, sont unanimes à admettre, dit S. Thomas, que la félicité pour l'homme est dans la connaissance de la substance Intellectuelle la moins parfaite et la plus rapprochée de l'humanité. » Ainsi, ils admettent eux-aussi, mais à leur façon, que l'idéal humain est la connaissance de l'universel et de l'immatériel.

Parallèlement à ce premier courant et parfois se confondant avec lui, se développe l'empirisme Aristotélicien. Les choses sublunaires, composées de matière et de forme, naissent et se corrompent : les individus matériels se meuvent nécessairement et disparaissent. Mais au-dessus d'eux subsiste immuable, unique, « éternelle et nécessaire », (1) la forme spécifique. C'est à cette forme que tend la nature et non au genre qui est indéterminé ou à l'individu qui passe. (I^{a} q. 85, a. 3, ad 4^{m}.) Sur cette thèse, remarque S. Thomas, Platon et Aristote sont d'accord. (De Ver. q. III, a. 8.) La bonté de l'espèce dépasse donc la bonté de l'individu, « comme celle de la forme passe avant celle de la matière ». (2 C. G. 45.) Que s'en suit-il ? Qu'il n'y a de finalité que dans les accidents *spécifiques*, et qu'il n'y en a pas dans les accidents *individuels*. (De Ver. q. III a 8.) Or, sans finalité, pas de science : la science parfaite est donc celle des espèces ou de l'universel et non celle du particulier.

(1) Voir sur ces termes aristotéliciens p. 133, à propos de l'existence de Dieu.

Concluons. Lorsqu'en lisant S. Thomas, on rencontre la fameuse formule : « Scientia universalium et immaterialium », on doit se rappeler qu'elle recouvre deux sens différents. Elle peut signifier l'intuition des formes angéliques ou la vision abstractive de l'idée unique immanente aux multiples individus. Le fond de l'être est intelligible, donc immatériel en tant que forme, donc « universel » : tous les hommes de tous les siècles manifestent la perfection unique du Type humain, parfait en tant que type, imparfait en tant que réalisé dans la matière. La connaissance synthétique des *formes abstraites* universelles est un décalque de la vision intuitive des innombrables *substances spirituelles* uniques dans leur espèce. Par la première, disent les Arabes, l'homme s'élève à la seconde. Il ne s'y élève pas dans la vie présente, corrige S. Thomas, mais il y tend de tout son être (1).

S'il n'y a de science proprement dite que du général, l'homme peut-il connaître par l'intelligence les choses individuelles ? Oui, répond invariablement S. Thomas : il les connaît par une certaine réflexion sur l'image. Mais cette connaissance appartient-elle à l'intelligence pure ou à l'homme, animal raisonnable ?

A parler strictement, per se loquendo, puisque l'intelligence abstrait, elle ne connaît que l'universel. (De Ver. q. II. a. 7). Mais entre le phantasme et l'idée il y a une certaine continuité, en ce sens qu'à travers l'aspect intelligible, l'intelligence ne se porte pas sur le phantasme, mais sur la chose dont elle possède déjà la notion, grâce à l'image sensible. Par un certain repli sur elle-même, elle saisit en même temps la nature de sa propre activité, celle de l'aspect intelligible à travers lequel elle aperçoit, et enfin celle de la chose dont elle abstrait l'aspect intelligible : or, cette chose, présente dans la conscience, est le phantasme. On peut donc dire que notre intelligence en tant qu'elle réfléchit sur le phantasme, dont elle abstrait l'idée, a une certaine connaissance du singulier,

(1) Ainsi s'expliquent les passages, à première vue difficiles. Quand S. Thomas affirme que l'intelligence créée tend à la connaissance du général, il pense évidemment à la connaissance des anges et à celle du monde, à la manière des anges. — Quand, d'autre part, il dit que pour démontrer la spiritualité de l'homme, il suffit qu'on mette en relief sa « connaissance de l'immatériel et de l'universel » il s'agit de la connaissance abstractive. — D'autres difficultés surgiront plus tard. Dans l'ordre politique, si l'individu est subordonné par la nature à l'espèce, le bien commun doit primer le bien individuel. S. Thomas atténue toutefois l'aristotélisme par la tradition chrétienne, comme il le fait à propos de la connaissance du singulier par Dieu.

suivant le rapport indéfinissable qui existe entre l'intelligence et l'imagination, facultés d'une même essence indivisible. « Habet *quamdam* cognitionem de singulari, secundum *quamdam* continuationem intellectus ad imaginationem. »

Dans cet article, S. Thomas semble avoir peur de se compromettre. Il lui semble dur de dire que l'intelligence ne connaît pas le singulier ; il lui est impossible, d'autre part, de déclarer que l'intelligence humaine en tant que telle, perçoit les choses particulières sans abstraction. A quelle conclusion devrait-il aboutir ? A la suivante, qui est une de ses toutes bonnes formules : « L'homme connaît le singulier par l'imagination et les sens et c'est pourquoi il peut appliquer la connaissance intellectuelle de l'universel au particulier : à parler strictement, *ce n'est pas la sensibilité ou l'intelligence qui connaissent, mais l'homme par l'une et l'autre* » (Ver .II. a. 7. ad. 3^{m}). Comme il le dit encore, ce n'est pas l'âme qui connaît, mais l'homme par l'âme.

Nous voici ramenés à la réalité concrète, abondante, inépuisable. L'homme réel n'est pas sensibilité ou intelligence : il est un : en même temps animal et raisonnable. Son activité est une. Ni l'intuition sensible, ni l'enchaînement des idées abstraites ne peuvent isolément le satisfaire. Sans doute l'unité de sa nature est un mystère insondable : mystère aussi, l'unité de son activité. Mais il vaut mieux s'incliner devant le mystère du réel que de se perdre dans l'idolâtrie des abstractions. (1)

* * *

L'homme étant un, sa sensibilité est ordonnée à l'intellection et celle-ci conditionnée par le sens. La science s'édifie par l'intuition sensible *et* les idées : elle est synthèse de perceptions et de principes abstraits. Il s'en suit que la connaissance humaine est différente de celle de l'animal comme de celle de l'ange.

La proximité de l'esprit affine la sensibilité, celle de la matière alourdit l'intelligence. S. Thomas n'ignore pas que d'innombrables influences réciproques s'amalgament de façon insaisissable dans la réalité concrète, mais il reste persuadé que l'homme imparfait

(1) Cette doctrine n'aboutit pas à l'agnosticisme en métaphysique, car l'intelligence étant faculté de l'être, s'élève du sensible au suprasensible, analogiquement ntelligibles.

ne peut que considérer schématiquement des éléments artificiellement isolés.

Dans l'être humain, le sens commun qui rend l'animal conscient de sa vie sensible, est perfectionné par la faculté intellectuelle capable de se réfléchir sur elle-même et de s'opposer ainsi distinctement aux objets. La bête et l'homme perçoivent le particulier de façon différente, puisque l'homme perçoit le concret qui lui est subjectivement bon, par un certain assemblage de l'expérience, « per collationem quamdam » dirigée par l'intelligence. Et c'est pourquoi, le sens estimatif doit s'appeler ici raison du particulier.

Quant à l'imagination, elle aussi associe, combine et crée des synthèses nouvelles sous l'influence de la raison. Le chien et l'homme ne se souviennent pas de la même façon : le chien subit passivement le retour du passé, vaguement et confusément représenté, tandis que l'homme est capable de se rappeler une chose activement « quasi syllogistice », de la situer distinctement à tel moment de la durée, de se remémorer des connaissances intellectuelles, pour autant qu'elles sont liées à des images, Enfin, ce qui n'est pas le moins important, le phantasme, sous l'influence de l'intellect agent, se dispose à l'abstraction des aspects intelligibles. Ainsi toute la sensibilité humaine tend à l'esprit qui reflue sur elle. (Iª q. 78. a. 4. ad. 4m).

La sensibilité, d'autre part, joue un très grand rôle dans la vie intellectuelle. S. Thomas ne cesse pas d'affirmer sous cette forme l'unité de la nature humaine. Il reprend à son compte la fine remarque d'Aristote : tel corps, telle âme. Ceux qui sont de complexion plus sensible, sont plus aptes à connaître le vrai, puisque toute forme est proportionnée à la matière. (2. De An. l. 19.)

Sans expérience sensible, pas d'idées : l'aveugle-né par exemple ne peut avoir aucune connaissance intellectuelle des couleurs. (Iª q. 84 a. 3). Bien plus, ce qui est vrai pour l'acquisition de la science, reste vrai pour la mise en valeur des connaissances déjà rassemblées : s'il y a la moindre lésion organique, des troubles intellectuels s'en suivent ; si l'imagination est malade, comme chez les fous — ou la mémoire empêchée, comme chez ceux qui sont plongés dans un sommeil léthargique, impossible qu'il y ait intellection en acte (Iª q. 84 a. 7).

C'est surtout pour le jugement que la connaissance sensible est d'une grande importance. Le jugement est l'opération essentielle de l'intelligence ; dans le jugement se trouve formellement la

vérité, c'est le jugement qui est à la base de la science. Or, l'homme ne peut juger parfaitement d'une chose, dit S. Thomas, s'il ne sait pas *tout* ce que cette chose implique et surtout s'il ignore quel est le terme final sur lequel porte son jugement. Quel est ce terme ? Ce n'est pas la « nature intellectuelle » ou idée abstraite, qui n'existe pas en soi, mais le réel qui n'existe qu'individuel et concret. L'idée de « pierre en général » se concrétise dans « telle pierre ». Si l'homme par conséquent veut connaître vraiment et complètement la nature de la pierre, il doit se tourner sans cesse vers la réalité individuelle, que lui révèle sa sensibilité. (Iª q. 84 a. 7). Bien plus, si nous ne connaissions pas le réel corporel nous ne pourrions pas connaître le réel spirituel : c'est par les choses visibles que nous nous élevons aux choses invisibles.

Aussi bien, si notre sensibilité, grâce à laquelle nous connaissons la réalité matérielle, est troublée, notre jugement, par le fait même, se trouve suspendu ou vicié. Et S. Thomas de donner des exemples pittoresques ! Dans ceux qui dorment, la sensibilité est liée par certaines vapeurs, « propter evaporationes quasdam et fumositates resolutas ». Si les vapeurs sont lourdes et nombreuses, non seulement le sens, mais l'imagination elle-même est obscurcie et nulle image n'apparaît. Ce qui arrive surtout quand on s'endort après avoir mangé et bu copieusement, « post nimias potationes ».Si les vapeurs sont un peu moins pesantes, des phantasmes surgissent, mais désordonnés et brisés : c'est le cas dans les accès de fièvre. Si les vapeurs s'apaisent encore davantage, les images apparaissent ordonnées dans une certaine suite : cela arrive surtout à la fin du somme il et dans le rêve des hommes sobres et de ceux qui ont l'imagination puissante. Si les vapeurs sont très peu nombreuses, l'imagination travaille librement et la conscience sensible reste dans une certaine mesure sans entraves, de telle sorte que l'homme en dormant ait parfois conscience de rêver et distingue le réel des apparences. Cependant le sens commun est toujours lié d'une certaine façon : c'est pourquoi dans le rêve, il y a toujours une part d'erreur. Le jugement de l'intelligence se libère dans la même mesure que le sens, l'imagination ou la conscience sensible, mais jamais entièrement. Ceux qui ont fait des syllogismes en rêvant, affirme péremptoirement S. Thomas, reconnaissent toujours au réveil, qu'ils se sont trompés d'une façon ou de l'autre. (Iª q. 84. a. 8. ad. 2ᵐ.)

L'intelligence humaine ne crée pas son objet et ne le découvre pas en elle-même : elle n'est ni productrice ni intuitive. Nature

spirituelle, elle est activité spontanée. Connaître pour elle, c'est atteindre activement les choses telles qu'elles sont ; c'est dégager la valeur objective et les relations en soi des divers éléments de l'univers ; c'est percevoir dans la matière multiforme subie par la conscience sensible, un monde intelligible aux idées immuables et éternelles.

Ce monde de l'objectivité idéale est un monde non pas de réalités vivantes mais d'essences abstraites. Si la science consiste à le percevoir par abstraction, à le pénétrer toujours plus profondément, à saisir sans cesse de nouveaux rapports, il ne faut pas oublier que cette connaissance malgré sa relation indéniable au réel, dont elle capte l'aspect intelligible, n'est jamais qu'une connaissance abstraite, appauvrie et incomplète. Dire que là se trouve l'idéal parfait de l'homme, c'est se laisser prendre au mirage des mots.

Aussi ne pensons-nous pas que le thomisme soit tout entier dans le culte des idées abstraites. Toute la logique du système s'insurge contre cette interprétation trop simpliste, à laquelle malheureusement certaines formules isolées semblent conduire. Certes, de fait, la vision intellectuelle du réel sensible est impossible à l'animal raisonnable qu'est par essence l'homme : non pas parce que le réel sensible est particulier, mais parce qu'il se dresse matériel devant une intelligence unie à la matière. Il reste toutefois que cette intuition mystérieuse des substances singulières, tant spirituelles que matérielles, demeure le terme suprême des aspirations de tout esprit.

En attendant, tel que l'homme est fait, il est incapable d'atteindre à cette contemplation merveilleuse ; il ne peut d'autre part se plaire, nous semble-t-il, à l'enchaînement logique de froides abstractions. L'intellectualisme thomiste est vivant et fécond. En admettant courageusement la mystérieuse unité de la *nature* humaine, il ne songe pas à rejeter la mystérieuse unité de la *connaissance*. De même que l'intellect agent n'est qu'une faculté de la substance humaine parmi beaucoup d'autres, de même la science abstraite n'est qu'un élément de la connaissance totale. « L'homme, dit S. Thomas, ne doit pas attendre totalement la vérité de l'*expérience sensible*, puisqu'elle requiert aussi la lumière de l'*intellect agissant*, grâce auquel nous connaissons la vérité immuable dans les choses mouvantes et distinguons les réalités des apparences ».

En d'autres termes, l'intuition sensible doit être fécondée par l'activité abstrayante de l'esprit. Celle-ci d'autre part, ne peut nous satisfaire, si nous l'isolons de l'intuition : c'est par un retour continuel sur les impressions sensibles, que nous nous rassasions pleinement.

C'est au sein de cette unité de la sensibilité et de l'intelligence que dans notre condition présente, nous devons trouver la paix.

IV. LA TENDANCE INTELLECTUELLE

Toute *forme* étant principe d'*activité* tend à une *fin*. La forme naturelle des êtres non-connaissants, ne devenant consciente d'aucune autre forme, les détermine dans un sens unique. Celle des êtres connaissants possédant intentionnellement soit les aspects sensibles des corps, soit les aspects intelligibles des êtres, meut les substances conscientes vers les différents objets qu'elles se représentent. L'inclination suit la présence des formes connues dans la forme naturelle. Telle forme physique, telle tendance : la volonté n'est pas autre chose que la tendance naturelle des êtres doués d'intelligence.

Qu'est-ce que cela suppose ? Avant tout, que la volonté soit une faculté interne, qui tende spontanement, par la nature même de la substance dont elle émane ; ensuite qu'elle soit déterminée par la connaissance intellectuelle. Toute inclination tend naturellement au *bien* qui lui convient mais l'appétit, inclination de l'être conscient, ne tend au bien que dans la mesure que celui-ci est *connu*. (I^{a} q. 80. a. 2. ad. 1^{m}). En d'autres termes, la faculté cognitive qui fait connaître la chose, doit la percevoir au point de vue du bien, c'est-à-dire du rapport de convenance que la chose a avec la tendance. Si l'être est raisonnable, il connaît les choses de façon abstrayante : il ne perçoit que leurs notes spécifiques mais celles-ci lui révèlent « ce qui est en soi » : la raison d'être, les propriétés essentielles et les relations objectives. C'est pourquoi la volonté présuppose la connaissance des choses, non seulement en tant qu'elles sont *fins subjectives* mais en tant qu'elles ont une « *valeur-en-soi* ». Le chien affamé sait que l'os qu'on lui jette, lui convient ; il perçoit par sa sensibilité « son » bien, mais l'homme connaît « le » bien d'une autre façon : sa connaissance

de la fin est parfaite, car il n'appréhende pas seulement la *chose*, qui est fin, mais il connaît la *raison* de la chose et les rapports objectifs des choses ordonnables à la fin. (Ia IIae q. 6. a. 1.).

Rien ne semble donc plus facile que de définir la volonté : tendance intellectuelle, en tant que *naturellement* et nécessairement elle tend au bien de la nature humaine, ou encore tendance rationnelle, en tant que *progressivement* elle dispose les biens concrets en vue de la possession du bien total.

Son objet est donc le bien.

Mais lorsqu'il s'agit de déterminer ce qu'il faut entendre par là, on se heurte à de grandes difficultés. S. Thomas, dans une terminologie fuyante et peu précise mêle ici les considérations théologiques, métaphysiques, logiques (1). La volonté, nous dit la psychologie, tend au *réel*, c'est-à-dire au bien propre de l'individu, mais elle est mise en branle par la connaissance intellectuelle et *abstraite*. D'autre part, l'homme, nous apprend la théologie, ne peut trouver son bien que dans une certaine union avec Dieu, soit naturelle, soit surnaturelle : Dieu est le bien total en soi, fin à laquelle tendent toutes choses : bien total de l'homme et bien suprême de tout l'*univers*.

Que dit S. Thomas ? « L'objet de la volonté est le bien en général, le bien universel ». Mais il est impossible, pourrait-on objecter, que la volonté tende à l'abstrait : l'abstrait n'existe pas et la volonté ne peut tendre qu'au réel. Force nous est donc d'admettre que le « Bonum universale » est la Réalité infinie qui renferme en elle tout bien. C'est ce que S. Thomas semble dire : « L'objet de la volonté est le bien universel, comme l'objet de l'intelligence est le vrai universel. Il est donc évident que rien ne peut apaiser la volonté de l'homme hormis le *bien universel*, qui ne se trouve en aucune chose créée, mais en *Dieu seul* » (Ia IIae q. 2. a. 8.). Et ailleurs : « Puisque la volonté est ordonnée au bien universel rien ne peut être cause de la volonté, si ce n'est *Dieu, qui est le bien universel* » (ib. q. 9. a. 6.).

La chose serait claire si S. Thomas restait fidèle à cette terminologie. Malheureusement il dit ailleurs que « l'objet de la volonté est la fin ou le *bien en général* : il ne peut donc y avoir de volonté dans les êtres privés de raison et d'intelligence, *parce qu'ils ne peuvent pas appréhender l'universel.* » Il s'agit bel et bien

(1) Il faut se rappeler ici ce que S. Thomas dit de la « science de l'universel » p. 241.

ici de l'universel logique et non de Dieu. Pourtant la même phrase continue de la façon suivante : « tous les êtres doués de raison sont mus à leur fin particulière par une volonté rationnelle qui s'étend au *bien uuiversel* : cette volonté est celle de Dieu » (ib. q. I. a. 2. ad. 3^{m}). Voilà le bien universel signifiant le bien réel de l'univers, c'est-à-dire de tout ce qui est. Il semble donc que S. Thomas passe d'un sens à l'autre, du logique au réel, du bien en général abstrait au bien suprême réel (1).

L'expression « Bonum universale » se présente donc avec des significations différentes. Le bien universel, c'est le bien connu abstraitement, c'est le bien de toutes les substances de l'univers, c'est Dieu, qui est tout bien. Mais en d'autres endroits, S. Thomas précise sa pensée : « Dans le sens strict, l'objet d'une faculté est *ce sous la raison de quoi*, tout se rapporte à cette faculté » (I^{a} q. I. a. 7.). Ainsi, l'objet formel de la vue est la couleur en général et celui de la volonté, le bien en général connu intellectuellement.

Ce à quoi la volonté tend matériellement, c'est le réel : l'aspect sous lequel sont envisagées les choses auxquelles elle tend, c'est l'aspect du bien en général. « Objectum appetitus intellectivi, qui voluntas dicitur est bonum secundum communem boni rationem » (I^{a} q. 59. a. 4). Avec plus de précision encore : « L'appétit intellectuel se porte sur les choses réelles singulières, mais à la lumière d'une raison universelle » (I^{a} q. 80. a. 2. ad. 2^{m}). « Ce qui meut la volonté, c'est la *chose* appréhendée sub ratione boni et convenientis » (I^{a} II^{ae} q. 8. 2). Il ne faut donc pas confondre l'objet matériel avec l'objet formel : il ne faut pas dire que la volonté se porte sur le bien abstrait ; il ne faut pas laisser soupçonner que par nature elle tend vers Dieu, distinctement connu.

Quand S. Thomas nous apprend que la fin dernière de l'homme est le bien parfait qui satisfait l'appétit du bien et que l'appétit de l'homme est la volonté du bien universel (I^{a} II^{ae} q. 2 a 7), il faut comprendre qu'il nous parle de l'objet formel de la volonté. Quelle est alors la chose réelle à laquelle la volonté se porte par élan de nature ? S. Thomas lui-même nous répondra. Toute chose désire

(1) Nous ne citons que quelques textes quoiqu'il y en ait beaucoup. Nous ne nions pas que les formules de S.Thomas ne puissent *s'adapter*, mais cela ne les empêche pas d'avoir un sens déterminé dans les articles que nous citons. Or, ce sens soulève parfois d'innombrables questions, et en particulier celle du « réalisme » médiéval, qui perce trop souvent dans les conceptions scientifiques et métaphysiques. Voir plus loin, une remarque sur la formule « bonum commune qui est finis ultimus », chap. VI. § 4. p. 321.

arriver à son plein épanouissement et remplir sa capacité naturelle de perfection. Ce que chacun désire comme « sa » fin dernière est le bien parfait qui complète sa nature. La possession de ce bien, repos de la tendance, est la jouissance suprême, le bonheur complet. De toute sa volonté, l'homme tend donc à se posséder lui-même dans la félicité de sa perfection.

Mais se posséder soi-même pleinement, c'est imiter Dieu de toutes ses forces. Tendre à sa propre perfection, c'est tendre à la ressemblance divine. Vouloir son bien, c'est donc en dernière analyse vouloir Dieu. Comme l'être limité est inintelligible sans l'Etre pur, ainsi une perfection finie ne peut exister sans la perfection en soi. Affirmer n'importe quelle existence, c'est affirmer d'une certaine façon la cause première. Exprimer une vérité quelconque suppose la Vérité éternelle. Tendre au bonheur, c'est tendre implicitement à Dieu. (1)

Ainsi s'éclairent d'autres passages de S. Thomas, où il compare les principes spéculatifs et la fin. La fin doit s'entendre de deux façons qu'il importe de bien distinguer : *la volonté tend au bien, sous le rapport du bien*. Elle tend au bien *réel*, qui est la perfection substantielle, psychiquement exprimée dans le bonheur ; et elle y tend sous le rapport du bien *abstrait*, « respicit bonum sub communi ratione boni ». De cela découle, que même de son bonheur, l'homme n'a pas d'intuition intellectuelle : tout au plus en connaît-il quelques notes nécessaires : s'il le cherche nécessairement, il le cherche en tâtonnant. Il tend nécessairement à son bien déterminé, mais puisqu'il abstrait, il ne le connaît pas de façon parfaitement déterminée. C'est pourquoi notre cœur est une inquiétude éternelle : « irrequietum cor ».

Dès maintenant il appert que dans ce cas, la volonté doit être libre. Elle est déterminée naturellement à la perfection et au bonheur substantiels, mais l'intelligence ne perçoit rien qui puisse satisfaire complètement cette tendance naturelle. Tout perfectionne l'être sous un rapport en le laissant insatisfait sous un autre. Rien par conséquent ne peut entraîner nécessairement la volonté comme nature. Si elle tend à ce qui lui donne *un peu* de bonheur, mais non *le* bonheur complet, c'est qu'elle se détermine elle-même à ce bien imparfait. Nature, elle tend au bien substantiel et ne saurait pas

(1) Nous parlons ici de l'homme, au point de vue *métaphysique*. Peu importent ici ses aspirations et ses besoins *conscients*.

faire autrement ; libre, elle tend à ce qu'elle veut comme bien, mais saurait ne point considérer comme tel. (Ia q. 41, a 2.)

* * *

L'intelligence veut nécessairement la vérité et admet nécessairement les premiers principes. La volonté tend nécessairement à la perfection, et la poursuit nécessairement sous la raison du bien.

Mais principes et bien sont purement *abstraits* : ils ramènent à l'unité de l'ordre spéculatif ou pratique tout ce qui existe *réellement* et est objet de connaissance ou de tendance. C'est sur les principes que repose toute science théorique et toute vie morale : ils en sont le fondement. Bâtir la science, c'est ramener des propositions à la vérité, par les premiers principes ; vivre moralement, c'est réduire tous les actes à la perfection réelle, sous l'unité du bien abstrait. Parce que l'homme est imparfait, il abstrait. Parce qu'il abstrait, il connaît et agit en progressant. Dans la succession de la vie raisonnable, ce qui demeure identique, c'est le premier principe ou la fin. (Ia q. 82. a. 1 et 2. — Ia IIae q. 9. a. 3 etc.)

Entre l'intelligence et la volonté, les liens sont étroits : elles émanent d'une seule et même nature, qui agit pour ainsi dire parallèlement par elles. Vrai et bien s'incluent (Ia q. 79. a 11. ad. 2m). Volonté et intelligence s'impliquent (Ia q. 16. a 4 ad 1m). Le vrai est un bien, sinon l'intelligence ne désirerait pas la science. Le bien est une vérité, sinon il ne serait pas intelligible. D'ailleurs, l'intelligence appréhende l'acte volontaire et la volonté veut que l'intelligence agisse. De même que l'objet de l'appétit est vrai, en tant qu'il est connu comme objectivement bon, de même l'objet de l'intelligence est bon en tant qu'il est ordonné à l'action. sous la raison du vrai objectif.

Ainsi, dans l'ordre des choses désirables, le bien est une idée générale contenant sous elle le vrai, qui est un bien particulier. Dans l'ordre des choses connaissables, le vrai est un genre renfermant sous lui le bien qui est une espèce du vrai. Sans doute, l'objet connu et voulu est un et le même ; l'esprit qui veut et intellige est un et le même, mais la diversité des aspects objectifs sous lesquels les choses sollicitent l'action, exige dans l'être composé la diversité des puissances. Le bien ne meut la volonté, que connu, mais connu comme bien. Le vrai n'attire l'intelligence que comme appétible,

mais appétible sous l'aspect du vrai. L'intelligence considérée comme une chose parmi les autres est un bien : son bien, qui la perfectionne est la vérité.

Quels sont les rapports réciproques entre la connaissance et la tendance intellectuelles ? Connaître et vouloir sont deux activités, l'intelligence et la volonté deux facultés. Or, les facultés sont en puissance d'agir de deux façons : quant à l'*exercice*, agir ou ne pas agir et quant à la *spécification*, faire ceci ou cela. Sous les deux rapports, pour faire passer la faculté de puissance à acte, il faut un principe. Pour l'exercice, le principe émane du *sujet*, c'est une poussée interne subjective qui le détermine à agir. Pour la spécification, le mouvement se fait sous l'influence d'un *objet* présent.

Qu'est-ce qui fait qu'un sujet agisse ? L'attirance de la fin. Qu'est-ce qui fait qu'un objet soit spécifié, c'est-à-dire soit tel ou tel ? La forme. Le premier principe moteur quant à l'exercice est donc la *fin* que se propose le sujet ; la premier principe quant à la spécification est la *forme*, par laquelle l'objet est ce qu'il est. Dans l'homme, il y a une seule activité indivisible émanant de la volonté et spécifiée par l'intelligence. La volonté agit, parce qu'elle est attirée par le bien qui est sa *fin* et éclairée par l'intelligence qui lui fait connaître la *forme* de l'objet. Dans l'activité, le vrai est donc cause formelle ; le bien, cause finale. Mais le bien, en tant que forme intelligible, est lui-même une espèce du genre vrai et le vrai en tant que cause finale de l'opération intellectuelle est une espèce du genre bien. Donc, conclut S. Thomas, dans l'activité humaine qui est *une*, la volonté meut l'intelligence quant à l'exercice, puisque le vrai est un bien particulier, appétible par la volonté, mais quant à la détermination de l'acte, c'est l'intelligence qui meut la volonté parce que le bien lui-même est appréhendé sous la raison du vrai. En d'autres termes, tout acte de connaissance raisonnable suppose un mouvement de la volonté ; tout acte volontaire suppose une activité intellectuelle (1).

Un moderne coordonnerait intelligence et volonté et mettrait les deux facultés sur le même pied : l'homme du Moyen-âge le traiterait de barbare. Ce qui nous semble de moindre importance était absolument primordial au XIII^e^ siècle ; le problème de la connaissance qui résume à nos yeux tous les problèmes, était jadis une question parmi beaucoup d'autres. Au Moyen-âge comme de nos jours se

(1) Voir surtout *De malo* VI. — Ia q. 82. a. 4. ad 3^m^. — Ia IIae q. 9. a. 1 c. et ad 3^m^. — IIa IIae q. 150. a. 1.

posait le problème du primat du connaître ou de l'agir. S. Thomas tient résolument et avec opiniâtreté pour l'intellectualisme (1).

Des deux facultés, intelligence et volonté, qui sont inséparablement unies dans toute activité vraiment humaine, laquelle est la plus noble ? La réponse vient sans tarder : « D'une part, l'intelligence est la faculté de l'être ; d'autre part, elle est une tendance particulière ayant son activité propre et orientée à une fin déterminée. De même, la volonté est l'appétit du bien, mais elle aussi est une faculté quelconque posant des actes déterminés. Absolument parlant, c'est-à-dire si l'on envisage les deux facultés au point de vue de leur rapport à l'être, l'intelligence est plus noble, plus éminente que la volonté. Car l'intelligence saisit la raison *immatérielle* du bien tandis que la volonté tend à l'autre que soi et prend la valeur de l'*objet* qu'elle désire ou possède. Il est bon de tout connaître, même le mal, car la connaissance du mal est un bien ; mais il peut être mauvais de tout vouloir, même un bien.

Sans doute, il se peut que le bien voulu soit meilleur que la connaissance. Ainsi, l'amour de Dieu, par lequel l'âme sort d'elle-même pour s'attacher au Bien suprême, vaut mieux que la science de Dieu, par laquelle l'âme met en quelque sorte la Vérité première en elle-même. Mais cela est accidentel à l'activité même des facultés. Absolument parlant, l'intelligence garde le pas sur la volonté. En soi, et non pas relativement à tel ou tel objet, savoir est plus noble qu'aimer. Même dans la possession bienheureuse de Dieu, la connaissance prime formellement l'amour. La volonté désire et jouit, mais c'est l'intelligence qui possède. »

* * *

Quand S. Thomas analyse l'opération conjuguée de l'intelligence et de la volonté, il procède avec une précision vraiment admirable : partout le même principe des rapports mutuels apparaît comme un fil conducteur. Les actes volontaires se sous-divisent en actes élicites et actes ordonnés. L'acte élicite ou interne se termine dans la volonté même, l'acte ordonné ou externe, perfectionne une autre faculté sous la motion volontaire. Choisir, est un acte élicite. Marcher et penser sont des actes ordonnés. L'acte élicite lui-même a rapport à la fin ou aux moyens.

(1) Cela ne veut pas dire qu'il met *toujours* l'intelligence avant la volonté, la science avant l'amour.

La *tendance à la fin* est vouloir, jouissance, intention. Vouloir, puisqu'elle est l'appétit naturel du bien connu intellectuellement ; jouissance, car elle se repose avec délices dans le bien, lorsqu'elle le possède ; intention, puisqu'elle est un élan conscient, résolu d'arriver à la fin voulue par les voies qui y mènent. Aucune de ces activités ne s'exerce sans la connaissance. Certes, l'homme tend *par nature* à sa perfection : « primus voluntatis actus ex rationis ordinatione non est, sed *ex instinctu* naturæ » (Iª IIªe, q. 17. a. 5. ad 1m) mais aussi longtemps que sa tendance innée est inconsciente, elle ne s'appelle pas volonté au sens propre. (ib. q. 4. a 4. ad 2m). Pour vouloir le bonheur, humainement, il faut savoir ce qu'est le bonheur. Quant à la jouissance, elle est en même temps conscience du bien et complaisance en lui. L'intention suppose la perception d'un ordre entre la fin et les moyens et ainsi, elle est plus complexe que le simple vouloir.

Quant aux actes de volonté qui se portent spécialement aux *moyens*, S. Thomas les distingue en consentement, choix libre, mise en branle d'une faculté. Consentir, c'est appliquer la volonté à un moyen, en y adhérant fermement. Choisir, c'est préférer tel moyen à tous les autres. Utiliser les facultés (uti) c'est les mouvoir volontairement à une opération quelconque.

Tous ces actes présupposent toujours une perception antécédente et même une certaine réflexion. On ne consent qu'à des choses connues, on ne choisit entre plusieurs éléments, qu'après avoir délibéré.

Ces différentes opérations se suivent-elles toujours dans le même ordre ? Nullement. Ce qu'on peut affirmer d'emblée, c'est que dans tout acte de volonté, il y a nécessairement consentement, choix et usage. En effet, avant que la volonté choisisse, elle consent à choisir ; ayant choisi, elle consent à l'objet de son choix. Pour choisir et consentir, elle se met elle-même en mouvement et ainsi fait usage de sa propre nature. En règle générale, on pourrait considérer l'ordre suivant dans un acte volontaire complexe. La raison tient d'abord conseil sur les moyens que le sujet peut employer. Plusieurs voies se présentent aussi convenables les unes que les autres : à toutes la volonté décidée d'arriver au but, donne un consentement global. Mais, de fait, tel chemin exclut tel autre : il faut choisir. L'autodétermination suit le consentement vague à tous les moyens : après le choix vient l'assentiment ferme et déterminé au moyen préféré. Enfin, la volonté met en branle les facultés pour réaliser ce qu'elle

a décidé : l'usage est le terme de l'acte... Mais puisque la volonté a dirigé la raison dans la délibération sur les moyens, l'usage de la raison n'a-t-il pas précédé l'élection ? N'a-t-il pas fait objet lui-même d'un choix libre antécédent ? Et tout n'est-il pas à recommencer ?

S. Thomas se rend parfaitement compte de la complexité extraordinaire de l'activité volontaire. Là où l'influence réciproque de l'intelligence et de la volonté éclate avec le plus de force, c'est dans le *libre arbitre* et dans l'*imperium*. Ici, il s'agit d'un *acte de la raison*, posé sous la motion de la volonté. Là, d'un *acte volontaire*, consécutif à un jugement pratique.

Que l'homme soit libre, c'est chose certaine aux yeux de S. Thomas. La volonté, dit-il, tend naturellement au bonheur. Si un objet lui était présenté, qui serait bon et béatifiant sous tous les rapports et universellement, elle s'y porterait nécessairement et ne pourrait vouloir le contraire. Mais lorsqu'un objet lui est proposé, qui est bon sous un rapport et mauvais sous tel autre, la volonté ne peut y tendre nécessairement. Un tel objet, en effet, dans la mesure qu'il n'est pas bon, ne peut solliciter la volonté qui s'élance nécessairement vers le bien parfait, auquel rien ne manque. Elle peut donc repousser ou désirer les biens particuliers suivant l'aspect sous lequel elle veut que l'intelligence les considère. Tout ce qui existe dans ce monde est bien mêlé de mal : même les actes de la volonté, agir ou ne pas agir, faire ceci ou faire cela : tout peut sembler bon sous un rapport, mauvais sous un autre. Tout est donc objet de choix libre.

Le *choix* libre émane du libre *arbitre* : *vouloir* librement un bien particulier suppose un *jugement* libre sur la valeur de ce bien. Indifféremment, on peut parler ici d'appétit intellectuel et d'intellect appétitif. Pour constituer l'unité de l'acte libre, l'intelligence et la volonté concourent inséparables. Ni la seule volonté, ni la seule délibération ne font le choix. L'intelligence saisit les différents aspects de bonté des choses, mais la volonté ne peut être déterminée par aucun, puisque toutes les choses sont imparfaites. La conclusion de la raison peut toujours être repoussée par la volonté. Pourquoi ? Parce qu'au fond l'intelligence est mue dans ses délibérations par la volonté. Il s'agit ici en effet, non de vérités spéculatives générales, abstraites, mais d'action concrète dans la réalité singulière : la raison vis-à-vis des choses qui peuvent être ou ne pas être, peut se porter indifféremment aux solutions contraires.

Le grand principe exposé plus haut est ici d'application : dans l'ordre de la spéculation, la vérité prime et le bien lui est subordonné ; dans l'ordre de l'action, le bien commande à tout et la vérité est contenue en lui. C'est pourquoi le libre arbitre ne réside pas essentiellement dans l'intelligence mais dans la volonté pour autant que celle-ci est éclairée par l'intelligence lui présentant son objet (Ia q. 83 et Ia IIae q. 13).

Il en est autrement de l'impératif moral. Si le libre choix est un acte volontaire, mais en tant qu'il garde en lui l'illumination de la raison, l'impératif catégorique : « *Fac hoc* » est un acte rationnel, mais en tant qu'en lui subsiste quelque chose de la volonté. Ordonner, en effet, c'est-à-dire créer l'ordre des moyens à la fin et mouvoir l'être à la réalisation de cet ordre est un acte de raison. Certes, ici encore, la volonté et l'intelligence concourent à l'unité foncière de l'acte réel : la raison perçoit l'ordre que la volonté veut réaliser et la volonté veut l'ordre que la raison perçoit. Bien plus, la raison juge l'acte volontaire et la volonté veut que la raison juge. Mais, tout compte fait, l'impératif, dans son essence, est un acte rationnel imprégné d'une certaine puissance de motion.

* * *

Cependant, l'homme n'est pas seulement doué d'intelligence et de volonté, il est un animal raisonnable. La raison n'est qu'un élément de la connaissance, la volonté est une tendance parmi les autres. Si la connaissance humaine, sensible et intellectuelle, est globalement une et si tous les penchants s'unifient dans la tendance substantielle ; si d'autre part, l'intelligence et la volonté s'impliquent mutuellement, l'homme doit être livré à un enchevêtrement extraordinaire d'influences diverses ? De fait, il en est ainsi A travers l'intelligence unie à la sensibilité tout l'univers influe d'une certaine façon sur la volonté, dans l'acte suprême du choix libre. Inversement, par l'impératif la volonté agit mystérieusement sur l'être humain et sur le monde.

Deux espèces d'actes volontaires sont à examiner ici : l'acte interne, qui se termine dans la volonté, l'acte externe posé par une autre faculté sous l'influence de la volonté. Il va de soi que l'homme peut être empêché par les forces extérieures d'exécuter ce qu'il veut, il reste cependant que dans son essence spirituelle et toute intime, la volonté échappe à toute contrainte. Si le corps est soumis

à la violence de tous les êtres corporels, l'esprit peut triompher de toutes les forces de l'univers.

Cette simple affirmation ne peut suffire à S. Thomas : la volonté ne dépend-elle pas aussi de Dieu et de la connaissance ? Assurément.

Au point de vue de l'exercice, en tant que la volonté agit ou n'agit pas, elle se meut au bien sous l'influence de Dieu. Qu'est-ce à dire, sinon que Dieu crée et conserve l'homme dont elle émane et lui donne comme à toute substance, d'agir et de tendre à sa fin par les tendances qui lui conviennent ? (1)

Au point de vue de la spécification, c'est-à-dire en tant que l'homme veut ceci ou cela, il est mis en branle par l'objet connu que l'intelligence lui présente sous telle ou telle forme. Or l'intelligence dépend dans une certaine mesure de la sensibilité, qui, elle-même, essentiellement passive, subit l'action du monde physique. Liée à l'intelligence qui l'éclaire, la volonté peut donc être influencée par l'univers tout entier.

La première passivité de l'homme lui vient de son corps. La raison nous est commune à tous : notre tempérament est propre à chacun de nous. Nos dispositions dépendent souvent de la finesse de notre organisme matériel et nous inclinent par nature à des actes déterminés. Tel est prompt à la colère, tel autre est difficilement chaste. Mais cela n'excuse ni l'un ni l'autre de céder à leurs penchants : le corps, en effet, est informé par l'âme spirituelle, les inclinations sont soumises à l'empire de la raison, les actes dérivés de nos dispositions sont objet de choix libre. (I^{a} q. 83. a. 1. ad 5^{m}).

D'après notre tempérament, nous sommes entraînés facilement à telles ou telles émotions violentes et celles-ci nous troublent parfois profondément dans notre activité volontaire. Lorsque nous agissons dans la réalité concrète, nous avons à choisir non entre des abstractions mais entre des choses singulières. Or, qui nous met en présence du singulier si ce n'est la sensibilité ? Quelle faculté nous porte au concret, si ce n'est la tendance sensible ? Qu'est-ce qui nous fait apparaître tel aspect bon et tel autre mauvais, si ce n'est, en beaucoup de cas, la passion ? (I^{a} II^{ae} q. 9 a. 2 c. et ad 2^{m}). Il faut donc que tous les mouvements de notre sensibilité influent sur la volonté.

Il peut arriver que l'accès de passion soit tellement subit et violent que l'homme perde entièrement l'usage de la raison : ne voit-on pas parfois des gens devenir furieux et fous de colère, de jalousie,

(1) Voir ch. VI. § 1.

d'amour ? Dans ces cas, puisqu'il n'y a plus aucune perception intellectuelle, la volonté est comme anéantie. Mais, la plupart du temps, la passion, tout en obscurcissant plus ou moins l'intelligence ne la rend pas aveugle : la volonté reste libre, dans la même mesure. Ainsi trois cas sont possibles : l'homme est ou bien soumis entièrement à la raison, ou bien aveuglé complètement par la passion, ou bien ballotté entre la raison et la passion. La première présente une chose sous tel aspect que la seconde dépeint sous l'aspect contraire : en l'homme se livre une lutte : il est libre de repousser la passion ou de la suivre, de s'y abandonner ou du moins de se défendre contre elle. (Ia IIae q. 10. a. 3 c. et ad 1m).

Non seulement l'homme est soumis à l'influence de ses émotions, mais aussi à celle des astres. Les Anciens attachaient une importance capitale à l'action des corps célestes ; pour les Averroïstes, le mouvement volontaire dérive directement de l'activité des substances séparées : sous le déterminisme sidéral, toute liberté disparaît. S. Thomas rejette énergiquement cette thèse : si la volonté est mue par les sphères célestes, c'est que celles-ci causent d'une certaine façon tous les mouvements du monde terrestre et du corps humain et font surgir dans l'imagination de l'homme certaines représentations sensibles. Ainsi l'univers apparaît sous tel ou tel aspect qui sollicite la volonté.

Quand il fait froid, remarque avec simplicité S. Thomas, il est naturel que l'on veuille faire du feu. Il y a donc un certain déterminisme dans les actes même volontaires et ce déterminisme de la nature, fondé sur l'action régulière, universelle et permanente des astres, qui causent toujours les mêmes effets, permet à l'homme de prévoir l'avenir et de pourvoir à des besoins futurs. Les astres agissent surtout la nuit sur l'imagination des hommes endormis. La conscience extrêmement passive subit alors les moindres impressions sidérales. Plus la nuit est calme et silencieuse, plus le sommeil est tranquille et ouvert à l'action mystérieuse de l'univers. C'est ce qui explique, dit S. Thomas en reprenant un paradoxe d'Aristote « que les hommes les plus imprudents sont les plus prévoyants ». En effet, plus l'intelligence est « déserte et vide » et plus l'instinct animal est sensible : mieux on sent alors les impressions astrales, présages de l'avenir. Il s'en suit que la plupart des hommes qui suivent leurs impulsions, s'abandonnent naturellement aux mouvements de la colère ou de l'amour que suscitent en eux la conjonction des astres. Mais cela ne veut pas dire que l'homme raison-

nable ne sache pas résister à son sort .« Le sage domine les astres » a dit Ptolémée : cela signifie que la volonté libre est capable de résister à toutes les impulsions fatales, d'où qu'elles viennent. (Ia q. 86. a. 4. ad 2m et Ia IIae q. 9. a. 5. ad 3m) (1).

* * *

Si S. Thomas admet l'influence sur l'homme de l'univers, du tempérament, des passions, il a toujours soin de noter que l'homme par l'esprit domine tout ce qui est matériel. Sans doute plus un acte est spirituel et plus il est soumis à la raison : plus on descend dans la matière brute et plus grande est la résistance à l'esprit. Ici comme ailleurs, la nature se présente comme une série harmonieusement continue de perfections à des degrés divers. La volonté de l'homme influe grandement sur les activités supérieures ; elle a beaucoup moins de pouvoir sur la conscience sensible ; elle n'a presque plus d'empire sur les mouvements vitaux, surtout ceux du cœur et des organes sexuels ; elle n'a aucune influence directe sur les forces naturelles : elle les utilise mais ne saurait les mouvoir à des fins autres que celle de leur nature intrinsèque.

Comment la volonté commande-t-elle à toute l'activité humaine ? Par l'imperium, c'est-à-dire par l'ordre rationnel et catégorique que la raison intime aux diverses facultés. Ce n'est pas la raison, évidemment, qui ordonne à la volonté de se mouvoir *par nature* au bien, mais c'est elle qui préside à toutes les volitions *particulières*. C'est elle qui me montre que dans tel cas il peut m'être bon ou mauvais de vouloir ; c'est elle qui me dit : « Choisis, consens, réalise ». Mais elle-même ordonne en subissant la motion de la volonté. Quand elle me dit : « choisis », je *veux* déjà le faire. « Animus quando perfecte imperat sibi ut velit, tunc jam vult ». C'est pourquoi les modernes disent avec moins de précision technique que S. Thomas, que la volonté est l'intelligence se fixant dans une affirmation et l'intelligence, la volonté devenant consciente d'elle-même.

Non seulement la volonté se commande mais elle commande à la raison. Sous la motion de la volonté, et par conséquent sous les innombrables influences admises ou rejetées par la décision libre, la raison se commande à elle-même de juger ou de s'abstenir. Voit-

(1) A retenir de cette astrologie que pour S. Thomas il y a certaines époques où les accès des passions irascibles ou concupiscibles sont plus violents.

elle les choses comme les tendances le lui commandent ? Oui et non. Impossible que l'intelligence mise en face du vrai ne l'appréhende pas comme il est : cela ne dépend pas de nous. Mais autre chose est de voir, autre chose d'admettre. L'appréhension n'entraîne pas toujours l'assentiment. Percevoir un rapport n'est pas l'affirmer.

Ici S. Thomas distingue entre les choses que l'intelligence admet par poussée naturelle, comme les premiers principes et celles qui n'entraînent pas nécessairement l'assentiment mais permettent une suspension quelconque du jugement. Devant les vérités premières, à parler au sens strict, le raison ne se commande pas ; quand il s'agit de vérités qui ne sont pas absolument évidentes, la raison se laisse mouvoir par la volonté à se commander l'assentiment. Ne pourrait-on pas compléter la pensée de S. Thomas en disant que pour l'interprétation métaphysique des premiers principes, l'assentiment peut être suspendu « propter aliquam causam »? Cette interprétation, en effet, n'est-elle pas à la base de toute notre vie morale et par conséquent, la vérité spéculative n'entre-t-elle pas sous l'aspect du bien dans le domaine de la raison pratique ? (Ia IIae q. 17. a. 5. ad 1m et a. 6). (1)

Quand il s'agit de l'influence de la volonté sur la conscience sensible, S. Thomas en appelle avec satisfaction aux exemples de la nature. Dans le « grand univers » — macrocosmos — les sphères supérieures ne meuvent-elles pas naturellement les sphères qui leur sont subordonnées ? Dans le microcosme qu'est l'homme, la tendance supérieure commande tout aussi naturellement aux appétits inférieurs. Comment ? A travers l'imagination.

L'imagination est au pouvoir de l'homme raisonnable, qui forme les images qu'il veut, à moins que son organisme ne soit malade ou que les choses qu'il veut se représenter ne soient absolument inimaginables, comme les esprits. Elle est, de plus, réglée par la raison qui peut admettre ou repousser les images qui surgissent d'elles-mêmes dans la conscience. Or, ce sont les représentations sensibles qui ébranlent les appétits correspondants : pour autant que ceux-ci dépendent de l'image, ils sont soumis à la raison et par suite à la volonté. Il peut se faire toutefois que l'irruption d'une image soit tellement brusque, qu'elle ne laisse aucun temps à la réflexion ; la tendance s'est émue, avant que la volonté ait eu le temps d'inter-

(1) A noter que S. Thomas admet que l'on puisse discuter au sujet des premiers principes. Cette discussion appartient à la vertu de sagesse.

venir. Dans ce cas, la sensibilité échappe totalement au contrôle de la raison. Elle y échappe encore d'une autre façon : non seulement elle dépend de la conscience psychique mais aussi des dispositions physiologiques. Celles-ci produisent parfois dans l'organisme des mouvements qui ne sont pas soumis à la raison et à la volonté, soit que la nature les provoque, soit qu'ils dérivent d'une émotion que la raison n'a pu calmer immédiatement.

Quant aux passions, elles aussi ne sont soumises que relativement à l'empire des facultés supérieures. Quand brusquement elles font irruption dans la conscience, elles échappent à la volonté : elles détournent alors la raison de toute considération sérieuse, ou même empêchent complètement la réflexion. S. Thomas se plaît à répéter que dans les accès de passion, certains hommes perdent l'usage de la raison : « propter abundantiam amoris et iræ sunt in insaniam conversi ». Mais, en général, les mouvements passionnels sont soumis aux facultés supérieures. Lorsque l'homme est troublé par une émotion violente, résultant d'un mouvement sensible qu'il a voulu ou permis, il en est évidemment responsable. D'ailleurs, même lorsque la passion naît d'elle-même et se développe progressivement, l'homme peut la réprimer ou la faire dévier en agissant sur les images qui la provoquent. Faut-il conclure que l'homme parfait doive être sans passions ? Nullement ; la substance humaine étant une, tout mouvement intense de la volonté a sa répercussion dans la sensibilité. Et c'est pourquoi, dit S. Thomas l'intellectualiste, que le psalmiste chante avec raison : « Mon *esprit* et ma *chair* tressaillent de joie vers le Dieu vivant ».

* * *

Puisque toutes les facultés de l'âme, conclut S. Thomas, sont enracinées dans une seule et même substance, il faut que l'activité de l'une influe sur l'activité de l'autre. Si une puissance tend avec force à son bien propre, les autres opérations sont plus ou moins affaiblies et empêchées : toute l'activité substantielle est entraînée dans une seule direction, et avec elle, l'attention se fixe sur un seul objet et sur une seule inclination.

Dans l'homme règne donc une activité extrêmement complexe, successive et changeante. Toujours sensible aux moindres influences du dehors et du dedans, elle se déplace parfois du plan animal au plan spirituel, mais présente à tout moment un enchevêtrement

extraordinaire de mouvements du corps et de l'esprit, de connaissances sensibles et intellectuelles, d'intuitions et de principes abstraits, de désirs matériels et d'élans vers le Bien, d'émotions aveugles et d'actes plus ou moins libres.

La conscience est un univers tumultueux dont la décision libre est le centre. L'acte libre est le plus beau drame, la plus belle action qui soit. Il exprime toute la nature humaine, sa grandeur et sa misère, sa puissance et sa faiblesse. Il suppose devant la force la plus secrète de la conscience une multitude d'aspects sensibles, rassemblés par tous les organes des sens, et dans chacun de ces aspects, la perception d'une raison intelligible qui a une certaine valeur en soi. Puisqu'il s'agit de choisir, la bonté d'une chose se diversifie à l'infini : l'objet est désirable sous tel rapport et pour telle tendance et menaçant pour telle autre. Il est plein de promesses et de terreurs, rayonnant et obscur à la fois, source d'aversion et d'attraits secrets.

Le regard que fixe la raison sur ce monde psychique qui reflète l'univers et répond aux tendances multiformes des bêtes et des esprits, passe d'une chose à l'autre et d'un aspect bon à un aspect mauvais. Lui-même est mis en mouvement par la volonté. Vision et désir se conditionnent et se compénètrent. La raison éclaire la volonté, mais la volonté dirige la raison qui l'illumine. La volonté voit par l'intelligence et celle-ci veut par la volonté. Plus exactement, l'esprit agit par cette double puissance dont la causalité réciproque constitue l'activité spirituelle une et composée.

Dans le choix libre, l'homme devient conscient de son besoin d'intuition totale et de la déficience de sa connaissance abstractive. Il sait qu'il veut être heureux, mais ne voit rien qui lui donne le bonheur. Il conçoit un idéal de félicité mais ne découvre dans le réel que désillusion. Tout au plus voit-il comment les choses concrètes le mènent au Bien vrai qui est sa fin dernière et naturelle, mais il ne connaît cette Fin que par des analogies et des abstractions.

« Il faut agir, dit la nature à l'homme, puisque tu as soif d'une jouissance sans mélange ; puisque tu te sens poussé irrésistiblement vers le bonheur, puisqu'un élan inné te porte vers l'immuable et l'éternel, alors même que tu t'apaises un instant dans le plaisir du moment ». Et l'homme agit. Mais à travers son appétit de l'infini gémit sa douleur de la finitude humaine et de l'imperfection des choses : entre les aspects de la réalité, il doit choisir : il doit *se limiter* à un de ces objets qui, eux-mêmes, sont limités et qui tous réunis ne sauraient pas même lui donner l'illusion du parfait.

La connaissance et la tendance unifiant en elles la sensibilité et l'intelligence et à travers celles-ci la passivité de tous les corps et la spontanéité de l'esprit, s'unifient elles-mêmes dans l'acte suprême du choix libre, grâce auquel l'homme édifie, pierre à pierre, « dominus actuum suorum » l'édifice de son destin éternel.

VI.

DIEU, CAUSE FINALE DE L'UNIVERS

I. DIEU, SOURCE DE TOUTE ACTIVITÉ [1]

Parce que Dieu jouit de son excellence infinie, il crée, par un acte libre, l'univers qui le reflète. Si toute comparaison n'était odieuse dans cette matière, nous pourrions, en pensant à la cause créatrice, nous représenter l'oiseau chantant naturellement sa joie intime, l'artiste réalisant au dehors de lui la vie qui bouillonne dans son cœur, le poète exprimant dans des mots innombrables et successifs, ayant chacun son sens, son harmonie et sa puissance, l'unité de sa vision interne, supérieure à tout poème. C'est peut-être en ce sens que nous pourrions nous rappeler les merveilleuses images de l'Ecriture : Dieu se réjouit de son œuvre, parce qu'elle est bonne, tout à fait bonne : sa sagesse se joue dans l'univers en sa présence et y trouve ses délices, « se jouant sur le globe de la terre ». Son action créatrice pénètre toutes choses comme un glaive acéré : elle atteint avec force d'une extrémité du monde à l'autre et dispose tout avec douceur. Elle met partout l'ordre, le poids et la mesure ; tout est son œuvre, tout la réfléchit, tout exprime l'Absolu divin.

Mais la nature est une espèce de vie. Elle est source d'activités intenses, elle est un élan vital spontané et l'expression continue de l'action créatrice permanente. Impossible, en effet, que l'être créé ne soit pas actif. Etre, c'est agir, car être c'est réfléchir Dieu, qui est pure activité. Mais agir, c'est être parfait ou tendre à la perfection, et cela c'est tendre à une ressemblance plus parfaite de Dieu. C'est pourquoi, de la même façon que nous appelons Dieu cause efficiente des choses, de la même façon nous devons le nommer

(1) Pour faciliter la lecture, nous n'hésitons pas à répéter des notions de métaphysique déjà exposées au III[e] chapitre.

leur cause finale : telles les créatures sont, telles elles agissent Comme elles descendent de Dieu, elles remontent vers lui. Une et indivisible est l'action créatrice et l'attirance divine. Quand l'oiseau chante, quand le fauve rugit, quand l'homme soupire, c'est par l'Absolu et vers lui.

Tel est le principe suprême qui doit expliquer le jeu des forces naturelles. Les substances n'étant point l'absolu, tendent vers lui : c'est leur façon de se diviniser. Les rochers qui résistent aux vagues de la mer, les fleurs qui rayonnent dans les prés et les champs, les moucherons qui dansent au soleil couchant, expriment leur vouloir être, et leur activité en tendant à leur bien, célèbrent Dieu. Toutes les choses, dit S. Thomas, désirent Dieu comme leur terme, en désirant leur propre bien, soit par instinct naturel, soit par inclination sensible, soit par tendance intellectuelle.

Le bien, en effet, n'est appétible que dans la mesure qu'il participe à la ressemblance de la Bonté absolue. Chaque être, dans son genre, suivant sa forme, dans la mesure de ses moyens, imite la bonté divine parce qu'il est et qu'il veut être, vivre, connaître, intelliger de plus en plus, de mieux en mieux, toujours et infiniment. Il tend au repos final où toutes ses aspirations se comblent et où l'agir est jouissance pure, et en même temps, il veut s'épancher au dehors et causer en imitant l'acte créateur. « Res intendunt divinam similitudinem in hoc quod sunt *causae* aliorum ». Si imparfaite que soit une forme d'être, elle est divine, parce qu'elle réalise une idée créatrice ; si rapide que soit une existence transitoire, elle porte en elle l'histoire de l'univers et l'éternité même.

Quelle est la base métaphysique de cette explication ? Etre, c'est agir. L'activité est le signe, le fond même de l'existence. Elle jaillit de la substance naturellement et nécessairement.

Tout être est parfait ou veut l'être : il tend à sa fin, source de repos, ou la possède. Tout être fini, en effet, est une idée réalisée et composée. En tant qu'il incarne un type, il est parfait ; en tant qu'il est composé, il est mobile et perfectible. S'il est impossible que la substance n'agisse point, il est impossible que son activité ne soit pas déterminée, puisque sa nature l'est. Il est impossible, dès lors, que le mouvement de l'être ne tende pas à la plénitude de la forme qui le détermine.

Mais il est impossible aussi que la substance agisse par elle-même. Agir substantiellement, c'est-à-dire avec une perfection permanente, qui n'acquerrait rien en se déployant, n'appartient qu'à la pléni-

tude de l'opération divine. Concluons donc que la substance agit nécessairement en vue de sa fin, mais que son activité lui est accidentelle. L'opération est la manifestation nécessaire de sa nature, mais non point sa nature elle-même. Elle est l'épanouissement fatal de l'essence : l'expression de sa puissance et sa face externe qui se révèle dans l'univers.

En résumé, de même que l'existence est inintelligible sans l'Etre absolu qui la cause, de même l'action est inexplicable sans la Forme pure, qui l'attire. Etre, c'est exprimer une ressemblance divine, sous la dépendance de la causalité efficiente. Agir, c'est imiter l'Acte subsistant, sous l'attirance de la Perfection totale. Mais de même que tout être créé est composé d'essence et d'existence, de même toute activité finie suppose la composition de substance et d'accidents : la créature agit nécessairement par des facultés accidentelles, moyens d'action multiples d'une force agissante une.

Il va de soi pour S. Thomas que forme, activité et perfection finale sont des notions corrélatives. Etre bon, tendre, être parfait : ces trois termes s'impliquent et manifestent le rythme de l'évolution universelle.

Pour toute essence créée, réfléchir Dieu et aspirer à Lui par les tendances qui résultent d'elle, est une seule et même chose. Sans doute, nous appelons bon, de façon générale, tout ce que les êtres désirent. Le bien est ce qui satisfait les tendances : il est au *terme* du mouvement naturel. Il est cause de toute activité et celle-ci n'est intelligible que par rapport à lui ; le bien, au sens propre, est donc la perfection, le rassasiement, l'être plénier de la nature.

Mais la substance ne tendrait pas à son épanouissement, si elle n'était déjà. Le bien n'est donc pas seulement la *fin* atteinte par ceux qui en jouissent ou poursuivie par ceux qui ne la possèdent pas, c'est aussi le *principe* : rien ne désirerait la perfection, s'il ne participait de la bonté. Etre ordonné à la fin, donc agir, c'est être bon.

Tous les êtres, parce qu'ils sont et agissent, sont bons ou parfaits. Tous ont leur fin déterminée et le monde étant unique doit avoir la sienne. Moins qu'un autre, S. Thomas est sourd au rythme profond de l'univers : dans l'ordre universel, les substances inférieures sont subordonnées à des fins supérieures. Les mouvements locaux des corps élémentaires conditionnent les combinaisons chimiques et celles-ci les activités vitales. La vie est subordonnée à la conscience sensible, celle-ci est finalisée à l'intelligence humaine, et l'homme

individuel s'insère à sa place dans le tout immense de l'humanité. En considérant l'ordre de la subordination de la matière à l'esprit, l'homme est tenté de rapporter l'univers tout entier à sa personnalité royale. Sait-il toutefois si tout existe pour lui ? A-t-il le droit de se demander pourquoi tels insectes qui l'importunent existent ? Peut-il s'imaginer connaître jamais l'ordre en soi des substances hiérarchisées de l'univers ?

S. Thomas n'attache guère d'importance à ces questions, malgré sa foi surnaturelle dans le monde merveilleux du royaume de Dieu. Quand il parle philosophiquement de la finalité, il pense surtout à l'ordre intrinsèque à tout être. Tout être tend à *sa* perfection ; sa fin personnelle lui est immanente et ses tendances profondes y sont ordonnées. Qu'il soit pierre du chemin ou homme de génie, il veut être dominateur dans son rayon d'action et suivant *son* mode d'être. C'est dans ce sens qu'il faut entendre que la fin de toutes choses est de ressembler à Dieu. Les substances sont et agissent par lui, elles tendent à leur perfection sous son influence causale. Qu'on les considère dans la bonté de leur essence ou dans la perfection de leur fin, toujours elles ne s'expliquent que par leur ressemblance à l'Absolu divin.

* * *

Il est dès lors évident que c'est Dieu qui meut les choses à leur fin. Non seulement il les crée à ce moment de leur origine, mais il les conserve dans l'existence. Non seulement il atteint le premier instant du temps, mais dans son activité éternelle, il soutient l'ordre universel successif.

Créer, conserver, mouvoir, est une activité divine indivisible. Etre cause du monde et le gouverner à sa fin, est la même chose pour Dieu. Sa Sagesse créatrice est Providence. Ce que Dieu cause est un ordre, semblable à lui-même : des substances permanentes qui toujours demeurent identiques à elles-mêmes. Mais par la même volonté qui les crée, il les fait agir : il fait résulter d'elles, non pas à l'instant premier de l'existence mesurée par le temps, mais d'une façon permanente, ces principes prochains d'opération qui expriment en la diversifiant l'activité naturelle à toute essence. C'est à travers ces facultés qui résultent nécessairement de la substance, source vraie et profonde d'agir, que Dieu atteint les activités incessantes qui se manifestent dans le monde.

N'imaginons donc pas que la durée s'ajoute à l'être, l'action à l'essence, les accidents à la substance. Celle-ci s'épanouit dès qu'elle existe et aussi longtemps qu'elle existe, en facultés : l'émanation est continue et indivisible. Il ne faut donc pas dire, si l'on veut parler avec précision, que Dieu meut les forces de la nature, les instincts et les volontés, puisqu'il n'atteint immédiatement et directement que la substance, seul « être » au vrai sens du mot, et seule ressemblance divine.

Mais, créant les substances, il les fait tendre par nature à leur être plénier par des principes accidentels. Et, les créant avec telles formes déterminées, il diversifie leurs activités. La forme rend la substance telle ou telle ; à cause d'elle, le mode d'agir diffère d'être à être. Si la forme est déterminée à produire toujours le même effet, c'est Dieu qui lui impose cette nécessité. Si dans sa virtualité, elle contient des effets multiples dont la réalisation dépendra des circonstances ou du choix libre, c'est Dieu encore qui fait jouer la contingence et la liberté dans le monde, puisque c'est lui qui crée les substances dont la nature nécessaire sera d'agir de telle ou telle façon.

Toutefois, si Dieu donne à l'homme le libre-arbitre, le choix n'échappe-t-il pas à sa Toute-Puissance ? Non, car le choix détermine des transformations dans l'univers ; parfois il fait apparaître de nouvelles substances. Or, il est impossible que n'importe quel effet soit soustrait à la causalité divine, raison dernière de tout ce qui existe.

Le choix est-il alors déterminé par la science créatrice de Dieu ? Question oiseuse ! Notre connaissance, à nous, morcelle, divise, réifie. Elle distingue dans la réalité *une* des aspects multiples, introduit dans ce qui est indivisible, le nombre et la quantité et met dans ce qui est immobile l'image de ce qui s'écoule. Elle transporte à Dieu la façon humaine de se représenter les choses.

Or, Dieu est absolument simple et immobile. Etre, connaître, vouloir, jouir, créer, est une seule activité de sa substance indivisible et éternelle. Certes, *puisque l'effet créé ne peut exprimer toute la puissance divine* (nécessairement il est composé), nous devons distinguer dans la sublimité insondable du Principe divin, une connaissance et une volonté de lui-même, infiniment supérieures à la connaissance et à la création du monde limité. C'est pourquoi S. Thomas appelle, par exemple, « science d'intelligence » la connaissance que possède Dieu, de son essence infiniment imitable, et « science

de vision » celle qu'il a de l'univers, réalisation finie de sa représentation. Il reste cependant que, d'une façon incompréhensible à tout autre qu'à Dieu, ces diverses formes d'intelligence et de volonté que *nous* concevons, constituent, en réalité, une activité absolument une et simple.

Nous avouons facilement notre impuissance à connaître le pourquoi et le comment de la création, puisque la raison de celle-ci se trouve dans l'essence même du mystère infini. Mais pourquoi parlons-nous avec tant d'opiniâtreté de *pré*vision, de *pré*détermination, de *pré*destination ? Sans nous en douter, nous attribuons au Tout-Parfait l'imperfection des choses successives ; à l'Eternel, l'avant et l'après ; à l'Acte pur, le mouvement. L'homme changeant dans un monde changeant, connaît les choses dans leur succession : il se souvient du passé, voit le présent, prévoit l'avenir. Mais Dieu, libre de toute variation, dépasse infiniment le temps. Pour lui, aussi peu de futur que de passé : il contemple dans sa vision immobile, dans sa durée sans succession, dans son éternité sans commencement ni fin, soi-même immuablement actif et l'univers en évolution continue. De même qu'il serait inexact de nous imaginer Dieu, comme un point parce qu'il est simple, ou comme un espace sans bornes, parce qu'il est infini, de même, il est faux de concevoir son éternité comme une succession interminable d'années et de siècles.

Lorsque nous disons donc que Dieu *a prévu* de toute éternité tel événement, la vérité est que Dieu le *voit* arriver au moment même où il se produit, Il le fait « être » à un moment donné de l'évolution universelle, résultant d'innombrables circonstances et dépendant de l'histoire du monde : le connaître et le faire être, pour Dieu est la même chose.

C'est pourquoi, Dieu, atteignant tout l'ordre des substances, les posant et les conservant dans l'être les fait agir suivant leurs déterminations propres qui le réfléchissent, par l'influx même de son activité créatrice.Toutes les choses agissent nécessairement sous l'influence divine : les unes sont déterminées dans leurs activités, d'autres sont libres. Parce que Dieu crée un ordre, où il veut le jeu de la contingence et de la liberté, il existe des êtres libres ou renfermant en eux des possibilités infinies « quascumque causas aliquibus effectibus præfecit, dedit eis virtutem ad illos effectus producendos».

Pour nous, il y a succession. Quant à Dieu, il voit tous les *effets* qu'Il veut produire, par l'intermédiaire des créatures, dans une seule vision tout entière en elle-même et dépassant les siècles. Sans

doute nous ne pouvons *comprendre comment* le fait dépendant de circonstances fortuites ou de décisions libres, et entraînant avec lui des conséquences qui peut-être bouleverseront nos prévisions, dépend dans son essence de la volonté divine, immanente et transcendante à la nature. Nous ne pouvons comprendre comment cela se fait, comme nous ne pouvons saisir comment le fini peut exister absolument distinct de Dieu. Mais nous *savons que* cela ne peut pas être autrement : tout ce qui arrive est le résultat de l'activité des substances, ayant leur forme propre et tendant par leurs opérations accidentelles, à leur perfection : la ressemblance de l'Absolu. Et l'activité substantielle *tout entière*, déterminée dans la nature qui agit nécessairement suivant sa forme, dépend simultanément et de façon permanente de l'Acte créateur.

S. Thomas ne cesse d'affirmer ces thèses, mais il emprunte à la conception physique de son temps, des images pour mieux s'exprimer. Rappelons-nous que dans l'hypothèse géocentrique du Moyen-Age,tous les événements terrestres se trouvent sous l'influence continuelle des causes astrales. Plus l'effet est universel et plus la cause est parfaite. Tous les mouvements locaux qui se passent sur la terre et qui sont à la base des activités vitales, ne sont possibles que grâce au mouvement du Premier mobile qui se communique aux autres sphères célestes.

Dieu, disent les Anciens, étant cause de l'être, effet le plus universel qui soit, est la cause première. Poussant la comparaison à fond, les Arabes admettent que les substances célestes qui émanent de la Perfection divine, produisent sous l'influence créatrice de Dieu, les êtres inférieurs de l'univers. Dieu crée à travers l'échelle des esprits : ceux-ci, d'une certaine façon, concréent avec l'Acte pur. S. Thomas s'insurge contre cette doctrine. L'Acte créateur, dit-il, dépasse *infiniment* (1) toute puissance créée. Mais l'affirmation de ce principe ne l'empêche pas de comparer parfois les créatures à des instruments de l'activité divine : dans une série de causes subordonnées, dit-il, la cause inférieure agit toujours par la vertu de la cause supérieure, qui l'applique à l'agir : elle en est, pour ainsi dire, l'instrument.

Si l'on prenait à la lettre cette image, il faudrait conclure que toute liberté disparaît de la terre. A qui, d'ailleurs, en ce cas, attribuer l'effet total ? A l'agent principal ? Mais il ne produit rien, sans

(1) C'est-à-dire sans commune mesure. Voir ch. IV. § 1. p. 155.

l'instrument. A la cause instrumentale ? Mais elle agit sous l'influence de la cause principale. Plus simplement, concluons que toute activité vient entièrement de Dieu et entièrement de la substance, mais à des titres divers.

Toujours suivant le même principe, les Arabes concluent que c'est à travers toutes les substances supérieures hiérarchisées que descendent en nous les espèces intelligibles et les principes de nos mouvements volontaires. S. Thomas refuse de les suivre. Il supprime les intermédiaires entre Dieu et l'homme, mais il admet avec tous les néo-platoniciens chrétiens et autres, que Dieu est la Lumière de nos intelligences et le moteur de nos volontés. N'oublie-t-il pas parfois que l'intelligence et la volonté ne sont pas créées directement par Dieu ? Ce que Dieu cause, c'est la substance humaine, c'est l'homme, déterminé de telle façon qu'il puisse connaître intellectuellement et tendre d'après ses connaissances. Libre, il agit librement, parce que Dieu le crée tel, mais son choix n'échappe pas à l'influence divine, parce que, sans elle, l'homme tout entier ne serait pas. Ne serait-il pas plus prudent de s'en tenir au principe lumineux que S. Thomas énonce si souvent : « Deus non solum dat *formas* rebus, sed etiam conservat eas in esse, applicat eas ad agendum et est *finis omnibus actionum* » (I^{a} q. 105. a. 5 ad 3^{m}).

* * *

Le thomisme se représente l'univers comme un Tout immense d'êtres en évolution, se succédant inlassablement au milieu de cataclysmes physiques, de combinaisons chimiques, de transformations vitales, suivant des activités innombrablement diversifiées.

Pour S. Thomas, la raison humaine a pour mission de spiritualiser la matière et la liberté d'utiliser au bien de l'homme les lois nécessaires. Pour lui, le monde est la manifestation de Dieu, l'Intelligence réalisée dans l'ordre des corps et des esprits, la Volonté tendant du fond des substances. Mais alors que d'autres que lui confondent l'acte divin et la nature, et se représentent l'Esprit évoluant avec la matière ou la Volonté poussant aveuglément vers l'irrationnel, S. Thomas dépasse les attributs et les aspects partiels de l'être et les unifie en distinguant le nécessaire du contingent.

Le monde, dit-il, est l'idéal représenté de l'Artiste divin qui se mire dans les essences multiformes et immuables, aux lignes arrêtées, au mouvement défini. C'est l'ordre où se manifeste la volonté

immuable et souveraine, conduisant toutes choses suavement d'après leur nature, comme si elles agissaient d'elles-mêmes. Non seulement pour la foi surnaturelle mais aussi pour la raison philosophique, c'est la Volonté créatrice de Dieu qui fait converger les activités universelles depuis les translations stellaires et les tempêtes, jusqu'aux décisions de l'homme, à la fin du monde. Les batailles et les législations, la grandeur et la décadence des nations, les œuvres de génie et l'action des criminels, tout concourt dans le temps à l'exécution des desseins divins, impénétrables, éternels et immobiles. Dans son être et son agir, l'univers dépend absolument de Dieu.

Sans doute, de la manifestation de la Volonté souveraine se dégage un pessimisme relatif. Quand l'homme arrête ses regards sur les éléments qui composent l'univers — car le sens de l'évolution cosmique dans son ensemble lui échappe — l'activité universelle se présente à lui comme une lutte incessante. Les forces matérielles se heurtent et se détruisent ; la vie succombe sous les coups de la matière aveugle ; les animaux piétinent les fleurs et se dévorent les uns les autres. Le vouloir vivre, qu'il s'exprime par l'instinct égoïste de conservation ou la poussée sexuelle, engendre la douleur. L'homme est soumis à la loi universelle de la souffrance physique et de la mort et de plus aux contradictions internes et à l'injustice sociale.

Le mal, comme le montre S. Thomas, est inévitable. Il résulte nécessairement du bien, comme la mort de la vie. En ce sens, Dieu le veut et le produit, L'homme, toutefois, échappe au mal par l'essence de sa vie spirituelle. Sa vie terrestre est une lutte, mais le prix en est un bonheur souverain. Le pessimisme, qui ne peut exister que dans l'être intelligent, seul pleinement conscient de lui-même, doit se résoudre pour lui, dans l'espoir certain d'une perfection éternelle.

Dira-t-on que Dieu ne devrait point permettre le mal moral ? La liberté n'existerait pas, l'homme non plus. Dira-t-on, dès lors, que Dieu concrée le mal moral ? Non pas, car l'homme choisit librement sous l'influence créatrice : ce qu'il y a de *moralement* déficient dans ses actes, lui appartient à lui seul. Ce qu'il y a d'*être* dans l'acte et dans ses conséquences est créé par Dieu. Et c'est pourquoi, même dans l'ordre naturel, Dieu peut vaincre le mal présent par le bien futur. Même à l'homme malheureux et pécheur, la vie présente est meilleure que le néant, parce qu'elle permet un acheminement au bonheur parfait.

LIBRARY ST. MARY'S COLLEGE

II. L'ACTIVITÉ DANS L'UNIVERS

Si le monde est l'œuvre de l'intelligence, il doit être un ensemble ordonné. Il s'ensuit que l'*induction* métaphysique, s'élevant de l'observation de l'ordre doit nous conduire aux mêmes principes qui servent de point de départ à nos *déductions*. De fait, le retour régulier des mêmes phénomènes nous suggère l'idée de loi et la coexistence des mêmes caractères, celle de type. La *loi* et le *type* nous expriment l'essence, c'est-à-dire le principe stable des activités déterminées. (1) La notion d'essence entraîne celles de tendances naturelles et de finalité. La finalité du monde suppose l'ordre divin et la source suprême de l'agir : Dieu.

Lorsque nous considérons le monde matériel, nous découvrons vite que les mêmes édifices moléculaires se détruisent et renaissent éternellement. A travers les transformations continuelles de la matière reparaissent les mêmes formes minérales. Dans le corps simple sont unis immuablement les mêmes groupes de propriétés : masse, volume, poids et qualités diverses. Les océans en flux et reflux perpétuel reçoivent l'eau des mêmes fleuves et exhalent les mêmes vapeurs. Dans ce chef-d'œuvre qu'est la créature consciente, quel ordre admirable de lois hiérarchisées ! La matière obéit aux déterminations des forces physiques mais elle est dominée par la force plastique de la vie qui, se repliant sur elle-même, se découvre dans la transparence de la conscience.

A la base de cette *stabilité* de l'ordre, S. Thomas, comme Aristote met l'*essence* déterminée des êtres : idée claire, forme aux lignes nettes, nature aux inclinations nécessaires. Pourquoi les mêmes

(1) Nous parlons de *loi* et de *type* au sens philosophique et non au sens scientifique.

causes produisent-elles invariablement les mêmes effets ? Parce que les substances agissent par instinct naturel, inconscient ou connu, vers leur perfection. Parce qu'elles ont leur fin intrinsèque, déterminée dans une nature et la poursuivent inlassablement. Parce que, étant, elles *doivent* vouloir être pleinement ; ressemblant à Dieu par leur essence, elles sont déterminées à lui ressembler davantage par la possession de leur perfection totale.

La nature en évolution suivant des lois immuables, c'est l'Acte immobile se manifestant dans la matière changeante. Nécessité et contingence, tout est soumis à Dieu. Dans l'ordre admirable de l'univers nous apparaissent, comme de monstrueuses exceptions, les phénomènes extraordinaires. Pour nous, toute la création est soumise d'une certaine façon à l'imprévisible. A travers les lois nécessaires joue le stupide hasard. Le sort de l'humanité peut dépendre du caprice d'un seul. Si le nez de Cléopâtre avait été autre, la face de l'histoire eût changé.

Or, la contingence, dit S. Thomas, est un effet divin comme la nécessité. Sur le nombre infini des conjonctions possibles, celles qui sont exceptionnelles, doivent nécessairement se produire : cela vient de la complication extrême de l'univers. Ce qui semble arriver par hasard, arrive nécessairement en vertu de la rencontre de lois différentes. A toutes les activités de l'univers, comme à toutes les essences, Dieu est éternellement présent. C'est sous son influence permanente que toutes les substances agissent, que toutes leurs activités se rencontrent, que le contingent se produit : même le hasard exprime le vouloir immobile de la Cause première.

* * *

La contingence suppose l'interaction des substances. L'univers est un ensemble merveilleux dans l'espace et dans le temps. Tout s'y tient, tous les éléments sont relatifs les uns aux autres. Un être isolé du tout est contradictoire. Un grain de sable, disons-nous, ne change de place qu'en fonction du monde tout entier et influe sur son évolution postérieure. Un esprit, ajoutaient les anciens, peut changer le sens des mouvements matériels et influer sur les décisions d'où dépendent le sort et la vie des hommes et des empires.

S. Thomas est frappé par le problème formidable des rapports entre les diverses créatures. Après avoir affirmé solennellement que

tous ces rapports sont régis par la Providence, il les étudie en eux-mêmes. Au sommet de la création vivent les esprits bienheureux. Comment sont-ils en relation les uns avec les autres et quels sont leur rapports avec la terre ? Et dans le monde matériel, comment expliquer les mutations physiques et chimiques, les influences astrales, et le bouillonnement de la vie ? Comment concevoir les rapports mystérieux de l'homme avec ses semblables, avec le monde des esprits et celui des corps. Questions inépuisables que S. Thomas se pose et qu'il s'efforce de résoudre en se rappelant toujours sa vision d'ensemble de l'ordre cosmique (1).

Ce qui frappe le moderne, c'est le nombre de leçons que S. Thomas consacre à l'étude des activités angéliques. Rappelons-nous cependant que l'ange joue un grand rôle dans toute la civilisation médiévale : qui ne se souvient des apparitions angéliques dans la chanson de Roland et dans les mystères ? Qui n'a pas admiré les chœurs célestes au portail des cathédrales et les anges musiciens des peintres flamands et italiens ? Non seulement les fidèles catholiques mais les penseurs les plus rationalistes de l'antiquité classique croient aux forces divines et démoniaques. Les démons du Platonisme, les substances séparées d'Aristote, les éons des gnostiques, les intelligences des néo-platoniciens et des Arabes, font partie intégrante de l'univers.

En premier lieu, S. Thomas examine les rapports des anges entre eux. Le problème présente un intérêt hautement philosophique : comment les esprits non doués de passivité, peuvent-ils se connaître les uns les autres ? La solution que présente le penseur médiéval, est, au fond, la même que celle donnée par Leibniz, quelques siècles plus tard. C'est parce que chaque ange est une représentation parfaitement consciente de l'univers entier, qu'il saisit en lui-même l'existence des autres esprits et du monde matériel. Pour éclaircir et compléter cette thèse, S. Thomas recourt à une comparaison chère aux néo-platoniciens et inintelligible à celui qui oublie leur sens cosmique. De même que le soleil non seulement éclaire les corps mais leur communique le pouvoir de refléter sa lumière, de même Dieu illumine les esprits et fait resplendir les plus nobles sur les moins parfaits.

(1) Il ne peut être question d'entrer ici dans des détails : le sujet est immense. D'ailleurs, nous prions le lecteur de se référer à ce que nous avons dit plus haut de l'ange ,du minéral, de la plante, de l'animal, etc. (Ch. IV). Voir aussi les influences réciproques de l'homme et de l'univers. (Ch. V).

Quant à l'action des esprits sur le corps, le maître étudie, avec tous les « physiciens » de son temps, l'influence qu'exercent les substances séparées sur les corps célestes. Les formes angéliques ne sont pas unies substantiellement aux astres, mais chacune meut la sphère qui lui est donnée à gouverner. Pour l'Intelligence motrice, le corps céleste est un instrument de la même façon que les corps terrestres sont instruments pour les astres. C'est grâce aux corps sublunaires, en effet, que les corps célestes réalisent les effets multiples, variés et imparfaits, dont ils sont la cause universelle et parfaite (1).

Reste l'intervention des esprits bons ou mauvais dans les affaires terrestres. Les anges, nous révèle la foi, sont les ministres de Dieu ; les démons rodent sur la terre, cherchant à détourner les hommes de leur fin. Aux uns comme aux autres, les mortels attribuent une puissance extraordinaire et la prévision de l'avenir. Quoi d'étonnant? explique S. Thomas. Puisque l'ange est une intelligence infiniment plus parfaite que l'homme, il embrasse d'une seule vision plus d'événements successifs et coexistants ; il distingue tous les effets dans une cause et prévoit toutes les conséquences possibles d'un fait. Ce qui échappe à l'homme ignorant lui est évident ; ce qui dépasse la force humaine lui est possible. Puisqu'il peut agir sur tout ce qui est matériel, ne peut-il pas influer sur le milieu dans lequel vit l'homme, suggérer à l'imagination de celui-ci des images qui fixeront la pensée, exciter par là ses tendances et ses passions et peser plus ou moins sur les décisions libres ?

Pour ce qui est de l'activité des corps bruts, S. Thomas ne s'y arrête pas longuement : « plus nous considérons la matière, et moins elle nous semble intéressante, en comparaison de l'esprit ». La métaphysique nous donne cependant des cadres assez souples et vastes pour nous permettre d'interpréter l'interaction des éléments corporels. La théorie de la loi nous le démontrera.

Mais où le Maître satisfait pleinement notre curiosité, c'est dans les pages qu'il consacre à l'activité humaine. Nous l'avons vu, l'homme, comme tous les êtres, est fonction de l'univers ; il dépend des éléments et est soumis aux esprits. S. Thomas insiste sur notre passivité vis-à-vis des astres : de fait, l'état du ciel ne provoque-t-il pas en nous le jeu des représentations et le déclic des tendances ? Le climat, la saison, la température n'influent-ils pas sur nos joies, nos désirs, nos amours, en un mot, sur notre vie entière ?

(1) A. Berten. *La Physique de S. Thomas. Rev. Néo-Scol*, nov. 1926.

Mais ce qu' nous importe encore davantage parce que cela nous grandit, c'est notre influence active sur l'univers. L'homme est créateur dans son ordre. Il engendre et fait durer l'humanité. Il dompte les forces matérielles et transforme la nature à son usage. Il se développe en beauté par la science et la vertu et communique autour de lui la lumière de son esprit et la chaleur de son cœur. En étudiant ces activités, que S. Thomas considère comme les plus importantes, ayons devant les yeux que l'homme agit uniquement, parce que Dieu le fait agir, et nous comprendrons que dans toutes les opérations humaines, la Cause créatrice est cause totale et simultanée.

Lorsque l'homme canalise les forces naturelles à son utilité, c'est Dieu qui préside au progrès de la civilisation matérielle. Lorsque l'homme procrée, c'est Dieu qui veut l'existence du nouvel être, qui fait germer l'amour dans les cœurs et la puissance vitale dans l'organisme ; c'est lui qui crée l'être total, corps et âme. Lorsque l'homme éclaire son semblable, et, selon le mot de Platon « engendre la science et la vertu dans l'amour spirituel », c'est Dieu qui illumine les esprits et instruit les intelligences. Lorsqu'enfin, unifiant toutes ses activités, l'homme tend de toutes ses forces au Bien, c'est Dieu qui le conduit dans ses actes libres à la fin dernière (1).

* * *

De la tendance universelle des créatures vers leur fin propre, se dégage la notion de loi : c'est par la loi que Dieu mène les créatures à leur perfection.

La loi est la mesure de l'activité substantielle. Comme les substances ont leur source en Dieu-Créateur, les activités tiennent leur détermination de Dieu-Providence. Métaphoriquement, nous disons qu'en Dieu vit éternellement l'idéal de la création qui l'imitera ; de même nous pouvons nommer Dieu Loi éternelle, comme source de l'activité des substances créables. Toute la nature est l'expression de Dieu : les essences reflètent les idées divines de la Sagesse éternelle, les activités portent en elles la trace de la Loi créatrice. En dernière analyse, Dieu, éternel et immuable, est source de la loi, comme il est source de l'être. Il est le principe simple de l'essence

(1) S. Thomas n'étudie pas l'activité « poétique » de l'homme, mais il a des pages intéressantes sur l'éducation intellectuelle (Ia q. 117. a. 1. — *De Ver.* q. 11. a. 1.) Sur l'activité morale, voir plus loin p. 292. Sur la propagation de l'espèce humaine, ch. V. § 2. pp. 223 et sv.

et de l'activité naturelle à celle-ci. Si telle essence est réalisée, telle activité en découle. La loi est donc absolument *intrinsèque à la nature*. Si Dieu cause celle-ci, par le fait même il cause celle-là. Si par conséquent les essences préexistent en lui, la loi des choses préexiste avec elles.

A tout ce qui est, Dieu imprime des principes internes d'action : les corps obéissent à une poussée intérieure, les animaux à la spontanéité des instincts, l'homme à son désir du bonheur. La loi suppose donc en premier lieu l'activité qui *nécessairement* émane de la substance : c'est pourquoi elle force ou oblige à l'action (1) ; l'être *ne peut pas* ne pas agir : cesser d'agir, c'est cesser d'être.

Mais tout être est mesuré par son essence : étant « ce qu'il est », il incarne une idée ; forme, il se range dans tel genre d'êtres et agit suivant tels principes communs aux sujets de son genre. Etant *tel*, il agit *tellement*. L'activité est donc mesurée par la forme. C'est pourquoi S. Thomas définit la loi « ce qui mesure et règle les activités » essentielles.

Sans doute, cette définition est analogique, mais dans ses notes fondamentales, elle porte déjà l'idée de raison. Si toute forme est une image intelligible de Dieu, toute activité suppose un terme final et tout ordre à une fin, une intelligence. La loi de la nature, c'est la Raison divine ordonnant l'univers à l'activité. Si le monde est un grand tout,il obéit à la volonté de Dieu, telle qu'elle s'exprime dans la création ; toutes les activités merveilleusement hiérarchisées dans l'espace et dans le temps, sont soumises à des règles qui toutes s'unifient dans l'essence immuable de Dieu. La loi naturelle n'est donc pas autre chose que l'image de la Loi éternelle.

Tous les êtres lui obéissent. Chaque ange, agissant nécessairement d'après sa nature a sa loi propre : son activité est mesurée et réglée par sa forme. Quant aux êtres matériels, eux aussi agissent dans les limites de leur essence. Rechercher les essences immuables pour y découvrir toutes les propriétés que manifeste l'agir, tel est l'objet de la science ancienne. Chaque être ayant sa forme individuelle a sa loi propre. Mais la forme individuelle est une concrétisation de la détermination universelle, identique dans tous les êtres d'une même espèce et seule intelligible. Tous les êtres d'un même genre ayant des principes essentiels communs, obéissent donc à la même loi. C'est ce qui explique que la loi, comme expression scientifique, de la forme est comme elle abstraite et universelle.

(1) Lex venit a ligando, quia obligat ad agendum.

A première vue, nous voici loin de la conception moderne des sciences inductives. Si l'on y regarde de plus près, la définition thomiste s'accommode de l'idéal moderne. Que se propose la science, si ce n'est d'observer et de mesurer toutes les propriétés naturelles, et d'exprimer de mieux en mieux le rapport immuable qui les relie ? Or, cela est *tendre* à la connaissance de la forme, principe de l'ordre stable, qui unifie les propriétés. Si la loi qu'atteint l'induction est de fait provisoire parce que résultat d'expériences limitées au moment présent et aux moyens actuels d'observation, elle est un acheminement vers la loi idéale qui serait la mesure exacte et complète de tous les modes d'agir.

La loi de la vie végétative gît dans la plasticité de la forme, celle de la vie animale s'exprime dans la poussée naturaliste des tendances. La ruée sauvage de l'instinct sexuel et les émotions violentes que déclenche la convoitise des appétits sont bonnes parce qu'elles expriment le vouloir-être animal, dans sa nature individuelle ou spécifique. Parce que chaque animal est poussé fatalement par ses instincts au bien de sa nature, chaque animal a son activité déterminée et sa loi propre. C'est la loi du chien d'être féroce, dit S. Thomas, celle de l'agneau d'être doux et tendre. Ce qui est loi pour l'un, est à l'autre contraire. Qu'ils luttent pour la vie ! Qu'ils suivent la loi de leur vouloir-être ! Que le puissant l'emporte : tel est le destin.

La loi de l'homme est une loi comme les autres. La morale thomiste ne constitue pas une philosophie à part ; elle s'insère naturellement dans la vision d'ensemble de l'univers ; ce sont les mêmes principes qui régissent l'ordre moral et l'ordre physique. Mais ils se compliquent, lorsqu'ils sont appliqués à la nature humaine, parce que celle-ci est complexe.

Tout en étant matière, l'homme est esprit. Non seulement il subit, mais il agit. Il porte en lui sa loi, mais il la *connaît en elle-même*. Ses tendances le poussent, mais il en a conscience et les domine par la raison. Image plus parfaite de Dieu que les autres êtres, il est « le principe de ses actes et le souverain de ses œuvres ». Libre, il est le maître de sa destinée. Sa loi, c'est d'agir suivant sa forme. Or, sa forme est l'âme raisonnable. Agir en homme, c'est obéir à la raison.

Puisque la loi exprime l'ordre des activités, suivre la loi pour tout être c'est suivre ses tendances naturelles unifiées dans sa forme et par conséquent arriver à la fin. Le terme où conduit l'obéissance à

la loi, est le repos de l'être mobile, la possession du bien qu'il désire. Pour tout être conscient, cette possession s'exprime par la jouissance du rassasiement ; pour l'homme, elle se manifeste dans la paix et le bonheur.

L'obtention de la fin dans l'ordre moral, n'est autre chose que la sanction parfaite. Celle-ci est donc immanente à la nature, comme la tendance et la loi. Ni l'impératif moral ni la récompense ou le châtiment ne sont imposés du dehors. Par le même acte libre et spontané que l'homme tend au terme de sa nature, il prononce son jugement. Par la même activité simple, Dieu conserve l'être dans son existence et son agir, le meut et le mène à la fin, l'arrête et le garde au terme parfait. C'est ce que métaphoriquement, on pourrait appeler prédestination naturelle.

Forme et activité, fin et perfection, loi et sanction s'impliquent. En obéissant à la droite raison, dans toutes ses opérations, l'homme obéit à la loi de sa nature et s'élève vers la perfection finale dont la possession constitue le bonheur suprême.

* * *

Mais en quoi gît positivement la perfection de l'homme ? Dans quel état, l'homme se sentira-t-il pleinement heureux ? Quand S. Thomas répond à ces questions, il utilise avec enthousiasme certaines tendances intellectualistes grecques, qui à première vue semblent concorder avec la doctrine chrétienne.

Dans le Phédon, Platon ne dit-il pas que le sage est amoureux de la sagesse et qu'il soupire toute sa vie durant, après le Bien ? D'après le Banquet, il tend à la contemplation du « Beau lui-même, simple, pur, sans mélange », à la vision de la Beauté divine « sous sa forme unique, qui existe en elle-même et par elle-même, indivise et éternelle. » Aristote, emporté malgré lui dans le sillon de l'Académie, met lui-aussi le bonheur, fin dernière, dans cette vie de l'intelligence, supérieure à la vie proprement humaine, semblable à celle des dieux, et qui contemple la raison divine des choses. La mystique néo-platonicienne met résolument le bonheur suprême dans l'union extatique la plus intime de l'âme purifiée avec la perfection infinie et simple.

Rêves sans doute de spéculatifs enthousiastes qui raisonnent sur l'élément « divin » de l'homme en l'abstrayant de sa nature totale, mais rêves sans réalisation possible, si ce n'est dans le Pan-

théisme (1). Comment en effet, contempler l'Infini qui dépasse toute puissance créée d'intellection. Pour changer le rêve en espérance, il faudra la révélation d'un ordre surnaturel. Mais par définition cet ordre échappe aux certitudes proprement rationnelles, comme aux capacités créées. C est ce que les penseurs Arabes ont bien vu : c'est pour cette raison qu'ils mettent la fin dernière de l'homme, dans l'intellection de la forme spirituelle, immédiatement supérieure à la forme de l'Humanité.

Tout en sauvegardant l'orthodoxie chrétienne, S. Thomas se laisse entraîner par le courant intellectualiste grec. Comme les Grecs, il raisonne non sur l'homme total, mais sur l 'intelligence et la volonté. Le bien de l'intelligence, dit-il, est le bien suprême. — De plus, il ne semble pas approfondir assez le concept d'universel. D'après lui, l'objet de la volonté est le bien universel. Or, Dieu est le bien de l'univers ; il est tout bien, il est le bien sans limites. N'est-il pas facile de passer du *bien en général* au *bien parfait* ?

Le même raisonnement revient sous une autre forme. L'homme tend nécessairement à sa perfection : la possession de celle-ci lui assure le bonheur. Toute l'activité humaine poursuit la paix et la jouissance stable. L'homme travaille, peine, souffre, fait le bien et le mal pour accumuler des richesses, arriver aux honneurs, entendre ses louanges, dominer par sa puissance, jouir de tous les plaisirs des sens et de l'intelligence, posséder en un mot tous les trésors de la création qui peuvent rendre la vie bonne et belle.

Rien de tout cela ne peut lui suffire, dit S. Thomas, parce qu'il est esprit. L'esprit est fait pour l'infini : la matière ne peut le contenter parce qu'elle le limite. Or, le bonheur, pour être absolument parfait, doit apaiser totalement les appétits. Intelligence, l'esprit a soif de la vérité absolue ; aussi longtemps qu'il lui reste quelque-chose à connaître, il éprouve le désir, l'inquiétude, la douleur. Volonté, il veut aimer et posséder le Bien parfait et jouir de la Beauté sans tache. Qui, sauf Dieu, peut satisfaire ces élans ? Connaître Dieu, c'est la jouissance totale, l'opération la plus parfaite de la nature, parce que c'est la mise en soi de l'Intelligible suprême. Qu'on ne dise pas, précise S. Thomas, que le bonheur se trouve dans un acte de la volonté : la volonté désire ou jouit. Le désir précède la possession ; la jouissance l'accompagne ou la suit. Le bonheur

(1) Bien entendu, au point de vue naturel. Nous voulons dire que seule une philosophie panthéiste peut justifier la vision de l'infini. Mais le panthéisme est faux par ailleurs.

total, certes, c'est « la joie de la Vérité ». Mais la joie n'est pas formellement l'obtention du Bien : elle en résulte.

Cependant, si l'homme a des facultés de l'Infini, impossible de dire qu'une connaissance abstraite de Dieu puisse lui suffire ; impossible que la vision des perfections angéliques, miroirs de Dieu, le contente; impossible qu'il trouve son bonheur dans un acte de foi. Pour qu'il cesse de désirer, il lui faut le face à face, la vision intuitive, l'union rassasiante. C'est à cette conclusion qu'aboutit logiquement tout raisonnement, partant du principe que l'intelligence est la faculté de l'Etre et la volonté, celle du Bien. Et S. Thomas d'insister ! « Impossible qu'un désir émanant du fond même de la nature, puisse être frustré ! » — Assurément, puisque ce serait nier l'unité de la nature : forme, activité, fin.

Mais, d'autre part, dans l'ordre naturel, la contemplation directe de la Beauté parfaite est impossible à tout intellect créé en tant que créé. Faut-il donc dire qu'éternellement restera un regret dans l'âme humaine, que le bonheur de l'au-delà sera mélancolique et qu'un désir attristant le traversera de temps en temps ? Il semble bien que S. Thomas met trop de zèle à vouloir prouver que la fin *surnaturelle* de l'homme ne répugne pas à la *raison*. Il se précipite avec trop d'ardeur sur la trace du Platonisme grec et mêle ainsi deux thèses qu'il ne concilie pas avec toute la perfection que nous désirerions. D'une part, il déclare que la vision de Dieu est d'ordre surnaturel ; d'autre part, que l'intelligence y tend par élan de nature. Qu'est-ce qu'un être dont l'essence est finalisée à une perfection qu'elle ne peut atteindre ? (1)

Peut-être pourrait-on corriger le point de départ en revenant aux principes premiers de la philosophie thomiste : l'homme tend nécessairement à sa perfection totale, à la plénitude de son activité, à l'épanouissement de sa nature. Son bonheur naturel ne consisterait-il pas à jouir de lui-même dans l'ordre divin ? Il tendrait, comme les autres êtres de la nature, sous la motion de la même Providence, à « sa » perfection qui serait l'image de la perfection

(1) Nous n'ignorons pas que la nature est faite pour être perfectionnée par l'ordre surnaturel. Mais la nature, formant un tout complet, il faut trouver une fin naturelle à l'homme qui puisse remplir entièrement sa nature, sans y laisser aucun vide. Autre chose est de dire que des possibilités restent ouvertes ; autre chose est de dire que sans complément surnaturel, les désirs naturels de l'homme seraient frustrés. L'ensemble des textes de S. Thomas ne résout pas, nous semble-t-il, les difficultés : il y a deux séries d'affirmations que nous ne voyons pas conciliées, *par S. Thomas lui-même*, et que ses nombreux commentateurs essaient de réduire à l'unité.

divine. Plus parfait d'essence que les êtres des règnes inférieurs, il ressemblerait mieux qu'eux à la Cause créatrice. Ayant réalisé l'ordre moral, dans sa vie terrestre, il dominerait après la mort la matière. Il vivrait soustrait à la passivité, indépendant de tout le créé, libre dans l'univers splendide, comme un être divin. Membre immortel de la société des esprits, que régirait l'amour dans la paix, il contemplerait sans raisonnement et sans erreur, la bonté divine dans les choses et le visage de Dieu en lui-même, miroir conscient de la Cause éternelle. Il chanterait son bonheur et l'amour du mystère divin, préféré à lui-même. Sa vie immortelle serait une adoration sans fin et une jouissance sans limite (1).

Dieu nous appelle plus haut ? Gloire à lui ! Mais pénétrons-nous ses desseins secrets par la seule raison ? Voilà l'unique question dont la philosophie doive s'occuper. Quoique abstraite et dénuée de conséquences pratiques pour le chrétien, elle présente de l'intérêt philosophique.

* * *

Quant à la *loi de l'homme*, étant la mesure de l'activité humaine, elle s'identifie avec les règles perçues par la raison pratique qui dirige cette activité.

L'homme connaît sa fin, il a conscience de ses tendances, et choisit librement sa route. Sa loi est pour ainsi dire transparente à elle-même : elle est une règle *connue*. — Albert le Grand s'était refusé d'admettre une loi dans les êtres privés de raison, parce qu'il était parti de la notion de loi civile. S. Thomas, tout en voyant plus large dans l'ordre cosmique, admet, lui aussi, que la loi morale seule mérite pleinement le nom de loi : « participatio legis æternæ in creatura *rationali*, *proprie* lex vocatur. » (Ia q. 91, a. 2. ad 2m).

Parce qu'il est intelligent, l'homme perçoit l'ordre en soi. S'il considère les choses uniquement pour acquérir la science, il les connaît en tant que vraies. S'il les considère pour les utiliser à sa fin dernière, il les connaît en tant que bonnes. Vraies ou bonnes, les choses ont une valeur *en soi* : entr'elles, il y a des relations *objectives* que l'esprit humain perçoit sans les produire. La raison humaine n'atteint la vérité que lorsqu'elle se conforme aux choses et

(1) Même dans l'ordre naturel, l'homme doit préférer Dieu à lui-même et à tout. (S. Thomas).

à leurs relations : c'est pourquoi ni la science, ni la morale ne peuvent être des créations subjectives. Toutes deux sont mesurées par l'objectivité, c'est-à-dire par l'ordre connu tel qu'il est en lui-même.

L'ordre est la multiplicité unifiée : pour qu'il y ait de l'ordre, il faut des principes d'unité. L'ordre *réel* de l'univers est unifié par la substance divine, identité subsistante d'où jaillissent les choses qui la reflètent chacune à sa façon, bien parfait auquel toutes aspirent. L'ordre *connu* par l'homme est une multiplicité réduite à l'unité grâce aux premiers principes. Ceux-ci appartiennent à la nature même de l'intelligence : sans eux, pas de vie raisonnable. De même que l'on dit que Dieu se reflète dans l'intelligence, de même il faut dire que la connaissance des principes est une participation de la Sagesse divine et une impression de la lumière incréée (Iª q. 91. a 2). La raison humaine, mesurant les choses vraies et bonnes est donc mesurée elle-même par la Sagesse divine, s'exprimant dans l'univers. Réaliser l'ordre moral à la lumière des premiers principes, c'est se conformer à l'ordre universel tel qu'il est en soi. C'est se régler sur l'intelligence divine se manifestant dans les choses et dans la raison.

C'est la raison, qui perçoit l'ordre. Spéculative, elle considère les choses comme vraies ; pratique, elle les envisage comme bonnes. Edifier la science, c'est ramener tout à l'intelligibilité de l'Etre ; développer une vie morale, c'est unifier tout sous l'attirance du Bien rationnel. Dans les deux cas, l'esprit éprouve et relie les éléments vrais et bons par des principes absolument premiers. Science et action ne sont possibles qu'à la lumière de ces principes évidents grâce auxquels on tire des conclusions. En présence de l'être, tous les hommes prononcent par nécessité de nature, le même jugement : « Impossible de nier et d'affirmer à la fois la même chose ». Tous, concevant par la raison leur activité nécessaire et percevant leur finalité disent que « le bien est à faire, et le mal à éviter ». Sur ces principes se fondent toutes les propositions scientifiques et tous les commandements de la loi naturelle. Tout ce qui n'est pas contradictoire, peut être objet de science : telle est la loi de la raison spéculative. Tout ce que la raison pratique intellige comme bien, est à faire ; le contraire est à fuir : tel est le contenu de la loi morale.

Quels sont les caractères communs aux principes des deux ordres ? Ils ne sont pas innés et ne dérivent pas de la seule expérience sensible. Mais l'esprit porte dans sa nature les conditions essentielles de

leur apparition. Dès qu'il agira, son exercice premier les fera découvrir. De même que son premier acte de connaissance fait surgir le premier jugement de la raison spéculative, de même son premier acte de volonté éclairée, fait apparaître le premier jugement de la loi morale.

Appartenant à l'essence même de l'être raisonnable, les premiers principes sont absolument nécessaires. Rien ne peut donc les détruire sans anéantir la nature même ; rien ne peut atténuer leur lumière, sans causer la déchéance de l'homme. Ils sont immuables et universels : toute l'activité est imprégnée de leur forme ; ils s'appliquent absolument à toutes choses. Pas de jugement qui ne suppose le principe de contradiction ; pas d'acte moral qui ne tombe sous la loi. Mais ils sont abstraits : eux-mêmes n'apprennent rien de concret, mais ils rendent toute connaissance possible. Ils ne prennent leur signification totale, qu'unis à la matière des objets.

Appliqués aux choses, les principes spéculatifs se spécifient immédiatement en propositions premières des diverses sciences.De même, le premier principe pratique *informe* les objets fondamentaux de l'activité humaine.

L'homme poursuit sa fin par des tendances substantielles : faire le bien, tel qu'il sollicite ses tendances, est sa loi. Suivre la nature, telle qu'elle se révèle à la raison, dans ses inclinations les plus profondes, est son devoir. L'ordre des préceptes moraux est donc parallèle à celui des penchants naturels. Quels sont-ils ? Ce sont d'abord les forces vitales communes à tous les êtres, comme le vouloir être. Ce sont les tendances propres aux seuls animaux, comme l'instinct de reproduction. Ce sont les besoins caractéristiques des intelligences, comme la soif du progrès dans la vérité, dans l'amour, dans la perfection sociale (Ia IIae q. 94 a. 2.) Suivre ces tendances en homme, c'est-à-dire se conformer à elles *selon la raison*, ce sera obéir à la loi, agir suivant le premier principe de la raison pratique et faire le bien (id. a. 3 et 4.) (1).

Si le principe spéculatif est absolument désintéressé, le principe pratique énonce un ordre d'action. Le premier se trouve, nous a dit S. Thomas, dans l'intelligence seule, le second dans l'intellect mû par la volonté. La loi ne dit pas : « Cela est », mais «cela doit être

(1) Ia IIae q. 94. a. 3. Cum anima rationalis sit propria forma hominis, naturalis inclinatio inest cuilibet homini ad hoc, quod *agat secundum rationem*. Et q. 94. a. 3 : apud omnes enim hoc rectum est et verum *ut secundum rationem agatur*.

fait » : elle exprime un devoir, non un fait. Et c'est là une première différence.

La connaissance des principes logiques ne donne pas la science totale et celle des principes moraux n'édicte pas davantage toutes les règles de conduite. Certaines propositions, par exemple les vérités de la géométrie, sont évidentes aux seuls hommes de science ; certains préceptes de perfection ne s'imposent qu'aux sages qui en voient la convenance. Dans les deux cas, la lumière va s'affaiblissant à mesure qu'elle s'éloigne du principe central vers l'infinie matière de l'univers. Sans doute, on peut dire que la science embrasse toutes les vérités actuelles et possibles, et de même qu'en soi, la loi s'étend à tout ce que la raison peut régler, mais c'est là un principe stérile. Bientôt la science s'arrête, l'opinion paraît, puis la conjecture.

Ici, cependant, surgit la différence radicale entre l'ordre logique et l'ordre moral. La science *détermine* l'intelligence parce qu'elle fait connaître les choses telles qu'elles sont et ne peuvent pas ne pas être : la connaissance les atteint de façon désintéressée en elles-mêmes. Au contraire, lorsque les choses sont considérées comme désirables, imparfaites comme elles sont, elles apparaissent toujours à celui qui agit comme mêlées de bien et de mal : elles laissent la volonté *libre*. — D'autre part, les sciences peuvent *s'arrêter* à un moment donné : là, où finit la certitude. Elles ne s'occupent en effet, que du général et de l'*abstrait*. Au contraire, dans a vie, *il faut* nécessairement choisir et agir et l'activité s'exerce dans un monde de choses *concrètes*, toujours changeantes et contingentes. Si la science s'arrête de fait, la loi ne peut se limiter au général. La science a donc une autre valeur que la loi : celle-ci, dans ses applications et ses conséquences ne peut atteindre la nécessité et la certitude de celle-là. Et c'est pourquoi les principes généraux de la loi se déterminent dans la vie pratique par le jugement de la *conscience*, qui pour chaque individu, les applique à un cas déterminé, et par la *loi civile*, qui les spécifie pour l'ordre social.

Il s'ensuit que la loi naturelle renferme des principes de clarté plus ou moins intense, suivant leur évidence à l'universalité des hommes. Puisque l'homme est raisonnable, il connaît nécessairement les premiers principes *essentiels à sa nature*. Il a en lui un habitus — disposition nécessaire et permanente — à les connaître. On l'appelle intellect pour les principes spéculatifs et syndérèse, pour les principes moraux.

Dans l'ordre de la science, la vérité des premiers principes est la même pour tous et à tous elle est également évidente. Celle des conclusions dérivant nécessairement des principes demeure aussi la même pour tous les hommes, mais elle se manifeste à eux à des degrés divers. Pour tous, il est vrai que la somme des angles d'un triangle est égale à deux droits, mais tous ne le savent pas. Plus les conclusions s'éloignent du principe et moins leur évidence est grande.

Dans l'ordre moral, il en est plus ou moins de même. Les principes premiers de la loi sont les mêmes pour tous et également connus par tous. Quant aux conclusions, leur vérité diffère d'après les individus ; au cas où plusieurs admettent la même proposition, ils l'affirment peut-être de façon différente. Ainsi, du principe général dérive le jugement qu'il faut rendre les dépôts. Dans la plupart des cas, rendre les dépôts est un devoir ; dans un cas donné, il se peut que ce soit un crime : plus les circonstances se multiplient et moins la loi devient évidente.

Là, où la loi naturelle, dans son être et sa manifestation, touche à l'essence même de l'homme raisonnable, elle ne peut ni changer ni disparaître. Mais il y a des principes qui *dérivent* des premiers jugements : plus ils approchent de la loi générale, et moins ils sont variables et susceptibles d'erreur. Cela ne veut pas dire qu'une loi vraie dans la plupart des cas ne puisse souffrir aucune exception. Cela ne veut pas dire que l'erreur soit impossible sur des vérités de première importance : ne peut-on pas se tromper, dans l'ordre spéculatif, sur des conclusions nécessaires ? Or, plus qu'ailleurs, les intérêts et les passions viennent ici fausser la jugement. Qu'un individu, mis hors de lui par une émotion violente, perde toute notion de la loi naturelle, c'est chose très commune, affirme S. Thomas. Ce n'est pas lui qui s'étonne des variations de la morale et de la diversité des mœurs chez les peuples. Il comprend que des actes qui aux hommes bien nés semblent des crimes puissent être permis dans certaines civilisations corrompues. Les mauvaises dispositions de la race, et les habitudes collectives lui expliquent assez ce que César raconte des Germains, et l'Apôtre des vices contre nature qui sévissaient en Grèce et à Rome (I^{a} II^{ae} q. 94. a 4. 5. 6)

Un moderne pourrait s'étonner du peu d'importance que S. Thomas semble attacher au caractère obligatoire de la loi. Pourtant, il admet avec la tradition scolastique que « lex » dérive de « ligare » parce que, dit-il, la loi *oblige* à l'action. De plus, si elle est une « ordinatio rationis », soit de la raison divine, soit de la raison

humaine, elle implique non seulement une directive de l'intelligence, mais aussi une motion volontaire qui s'exprime par un impératif (1). C'est à peu près tout ce que S. Thomas en dit. Mais cela suffit amplement. Comment pourrions-nous reprocher à cet intellectualiste d'avoir insisté partout où c'est possible, sur la primauté de l'intelligence ?

Si l'on veut expliquer pourquoi l'homme a le sentiment de l'obligation, il ne faut pas creuser longtemps les principes du thomisme. Toute loi se mesure à la forme de l'être. Si l'homme est essentiellement libre, la loi doit respecter la liberté. Mais la liberté est fondée sur la nécessité de la tendance à la fin : la loi aura donc un caractère de *nécessité* respectueuse du libre-arbitre.

En d'autres termes, l'homme perçoit que physiquement, il ne peut pas ne pas tendre à son bien et à son bonheur. Mais aucune chose créée ne se présentant à lui comme source du bonheur parfait, aucune chose ne le sollicite nécessairement. S'il met son bonheur dans telle activité, il l'y met librement. Cette activité prend alors un caractère de nécessité, pour autant qu'elle s'identifie avec le bonheur. Elle laisse pleine liberté à l'homme, pour autant que l'identification est faite librement. Quant aux voies et moyens, ils sont liés nécessairement à la fin. Qui veut la fin, veut les moyens. Mais ici encore, l'homme tout en percevant la connexion logique nécessaire entre la fin et les moyens, reste libre dans le choix des moyens : il n'est pas *nécessité physiquement* à prendre telle voie; il y est *moralement obligé.*

Sur quoi se fonde l'obligation ? Evidemment sur Dieu en tant qu'il crée la nature humaine, mais immédiatement sur l'essence même de l'homme. En tant qu'être, l'homme est *déterminé* ; en tant que raisonnable, il est *libre* ; animal raisonnable, il est *obligé.*

(1) Voir la note sur l'imperium, p. 256-257

III. LA VIE MORALE

L'activité humaine, sous la motion divine, est dirigée vers la fin dernière et mesurée par la loi : elle est bonne si elle obéit à celle-ci, si elle tend à celle-là. Mais, comme S. Thomas le remarque à plusieurs reprises, des activités spontanées, unifiées par une fin stable, caractérisent la *vie*. L'homme est donc doué non seulement de vie physique mais d'une vie supérieure qui donne sa pleine valeur spirituelle à la vie organique en l'ordonnant selon la raison à un bien idéal. Si l'homme met sa fin dans les plaisirs du corps, sa vie est totalement immorale et digne de la bête. S'il vit suivant la droite raison, il vit moralement et en homme. Comme la raison peut être ordonnée à la spéculation pure ou à la pratique des vertus morales, la vie morale, suivant la fin terrestre dans laquelle l'homme met tout son bonheur est contemplative ou active.

La vie est unifiée par la fin. Elle est un mouvement continu, une activité incessante. Il faut donc étudier de plus près la succession ininterrompue des *actes* par lesquels la vie s'exprime et grâce auxquels, elle s'organise et progresse. De façon très générale, on peut dire que tous les actes qui conduisent à la fin vraie de l'homme sont bons ; ceux qui en détournent sont mauvais. Grâce aux premiers s'édifie la perfection humaine, se réalise l'idéal resplendissant du vrai sage, se poursuit le bonheur surabondant de l'inamissible paix. Les péchés, au contraire, créent la laideur, l'ombre, le désordre : ils acheminent vers le mal suprême et le malheur éternel.

Or, quels sont les actes posés par l'homme ? Méthodiquement, S. Thomas sépare les actes de l'homme, des *actes humains*. Les premiers sont accomplis par notre organisme sans que notre liberté intervienne : la digestion, par exemple, est une activité de l'homme.

Les actes humains sont ceux qui sont propres à l'homme en tant qu'il les domine par la liberté. Ces actes eux-mêmes ou bien émanent de facultés propres à l'homme seul, ou de facultés communes à l'homme et aux animaux, mais ordonnables par la raison. De là, d'abord, l'étude de la moralité des *actes volontaires*, puis celle des *actes passionnels*.

Cependant, dans la vie organique, les actes eux-mêmes — étincelles qui jaillissent et disparaissent — supposent des facultés stables et profondes qu'ils perfectionnent en les creusant incessamment. Il en est de même dans la vie morale. C'est pourquoi S. Thomas traite longuement des *principes internes* de la moralité,principes qui s'unifient dans l'essence de l'homme, et qui, en dernière analyse, élèvent celle-ci à la dignité d'une personnalité supérieure. S. Thomas rappelle que l'étude des facultés en elles-mêmes, comme principes d'opération, a été faite déjà et entame directement l'étude des habitus, dispositions plus ou moins stables qui inclinent les facultés à agir dans un sens déterminé. Si les habitus disposent l'homme à poser toujours des actes bons, qui le conduisent à la fin,on les appelle *vertus* ; si, au contraire, ils enchaînent de façon continue, la volonté au péché, qui la privera du Bien suprême, on les appelle *vices*.

Le *sage* est donc cet homme idéalisé, dont l'essence brille de vertus. Il est le créateur libre de sa splendide personnalité morale. Par son activité vertueuse, il fait pénétrer sa nature physique dans un monde de valeurs éternelles. Mieux qu'aucune autre créature, il réfléchit le visage de l'Esprit absolument parfait. Il réalise un ordre supérieur et conduit l'humanité à une beauté impérissable. Si tous les hommes, dans les limites de leur essence individuelle, poursuivaient comme lui cet idéal du vrai « surhomme », le genre humain arriverait à une paix immense sur cette terre en attendant de la perfectionner à jamais dans la société des esprits immortels.

* * *

S. Thomas traite d'abord de la bonté et de la malice morale des actes volontaires. Il aime bien les comparer à des êtres. Une substance ne se présente jamais à la connaissance humaine sans les *accidents* qui en sont l'épanouissement naturel et harmonieusement proportionné. Si elle est corporelle, son essence est composée de matière et de forme : elle est telle par sa *forme* qui la détermine. Elle existe,

parce qu'elle dépend d'une *cause efficiente*, qui, elle-même, est ébranlée par l'attirance d'une *fin*.

Il en est de même de l'acte humain. Ce qui le pose dans la réalité *morale*, c'est la volonté humaine, tendant à une fin se déterminant à un but, poursuivant une intention. Ce qui le spécifie ou le rend tel, c'est son objet, plus précisément sa forme, c'est-à-dire l'aspect de bonté sous lequel l'intelligence le présente à l'appétit. Enfin, ce qui l'accompagne concrètement, c'est l'ensemble des circonstances unies étroitement à son essence (1).

Ces trois éléments s'unissant forment l'acte *moralement* bon, si tous les trois se conforment à la loi, à la forme, à la raison humaines. « Le bien de l'homme, en effet, est de suivre la raison. Ce qui est contraire à la raison est mauvais. » La raison propose-t-elle à la volonté un acte déraisonnable ? Si la volonté se laisse entraîner, elle agit mal. Peu importe que la raison se trompe ou ne se trompe pas : faire ce qui est conçu par la raison comme mal, alors qu'en soi c'est bien, est poser un acte moralement mauvais. Pourquoi ? Parce que la volonté n'agit que sur la présentation d'un objet par l'intelligence. La valeur physique de l'acte ne compte pas : l'adultère et le mariage ont rapport aux mêmes fonctions organiques, mais dans tel cas, ces fonctions sont connues comme raisonnables et dans tel autre comme contraires à la raison.

Pour que l'acte soit totalement bon, l'intention, l'objet et les circonstances doivent être conformes à la raison. Qu'un seul de ces éléments soit mauvais et tout l'acte est vicié. Vouloir ce qui en soi est mauvais avec une intention bonne, comme vouloir ce qui en soi est bon avec une intention mauvaise, est mal dans les deux cas : pour bien agir, il faut vouloir le bien pour le bien : « Voluntas velit bonum et propter bonum. » (I^a II^{ae} q. 19. a. 7 ad 3^m).

La raison est-elle juge suprême de la moralité ? Oui et non. Il faut en effet se rappeler que la raison ne crée pas l'ordre objectif mais qu'elle se conforme à lui. Or, l'ordre exprime l'intelligence divine. C'est donc la sagesse de Dieu, qui « nous montre le bien » dans le monde — ostendit nobis bona. Nous devons suivre la raison, parce que celle-ci reflète l'intelligence divine. Car notre loi humaine, aime à dire S. Thomas avec S. Augustin, est une impression de la loi éternelle.

(1) La réalité *morale* présuppose la réalité *physique*. Voler, par exemple, est une activité, mettant en mouvement les organes des sens, les muscles, les facultés, etc. Cette activité devient morale, parce qu'elle émane de l'homme raisonnable et libre, qui donne à son opération une valeur rationnelle.

Pour l'acte intérieur qui se termine dans la volonté, sans qu'aucune autre faculté n'intervienne, l'objet et la fin sont une seule et même chose. Puisqu'il n'y a pas de réalisation extérieure au vouloir, l'*intention* même fait l'*objet* de l'acte. En outre, point d'influence ici des circonstances. Si *je veux* le bien, aucune circonstance ne peut rendre ma volonté mauvaise ; si je veux le mal, aucune circonstance ne la rendra bonne. Car, si la circonstance modifie l'*objet auquel je tends*, cet objet devient entièrement autre qu'il n'était, et la moralité de la volonté dépend encore de celle de l'objet. Si, d'autre part, la circonstance se rapporte à l'*acte* volontaire, impossible qu'elle modifie jamais la direction de la volonté : toujours, en effet, dans toutes les circonstances, la volonté se porte et doit se porter au bien. Il s'en suit que pour l'acte interne, le caractère moral dérive tout entier de la seule intention.

Il n'en est pas de même pour l'acte extérieur. S. Thomas a ici en vue l'acte posé dans la réalité par l'intermédiaire des activités corporelles : il ne traite pas ex professo de la pensée. A poser le problème concrètement, il soulève la question suivante : l'exécution matérielle d'une intention, ajoute-t-elle quelque chose à l'acte volontaire ? En d'autres termes, quel est l'élément qui donne la valeur morale à un acte extérieur, l'objet matériel ou l'intention ?

Il faut distinguer, répond S. Thomas. L'acte extérieur a une double finalité: une fin intrinsèque, en tant qu'il est *tel*, —et en tant que *tel*, il est appréhendé par la raison, — et une fin extrinsèque en tant qu'il est posé avec telle ou telle *intention* de la volonté. Si l'on veut employer ici la comparaison de matière et de forme, il faut dire que dans l'acte complet, la fin intrinsèque ou physique est la matière et l'intention la forme, puisque en dernière analyse, c'est toujours la volonté qui cause l'acte complet. C'est pourquoi le Philosophe peut dire que celui qui vole pour commettre l'adultère est plus adultère que voleur.

D'autre part, lorsqu'il s'agit des circonstances d'un acte raisonnable, on ne peut pousser à fond le parallèle avec les accidents d'une substance. L'accident, dans l'ordre métaphysique, se surajoute à l'essence, sans modifier la forme et sans ranger l'être dans une nouvelle espèce. Cela vient de ce que la nature s'arrête à quelque chose de bien déterminé, de fixe, de certain. Au contraire, dans l'ordre moral, les circonstances que perçoit la raison sont telles que souvent elles modifient entièrement l'idée qu'on s'était faite de l'objet : elles sont des conditions principales de l'acte. Si j'ajoute à l'idée

« dérober un vase » l'aspect accidentel « sacré », l'acte primitivement envisagé change entièrement d'espèce. La circonstance étant une condition nécessaire de l'objet est donc de première importance pour la mesure de la valeur morale.

Il s'en suit que le même acte extérieur peut être revêtu d'une triple bonté morale : celle qu'il possède en soi, comme convenable à l'ordre rationnel, celle qu'il tient de l'intention, celle qu'il acquiert de l'ensemble des circonstances. (Ia IIae q. 18. a. 4 et 10). Mais comment mesurer la bonté de l'acte extérieur ? Est-ce l'objet avec les circonstances ou bien l'intention que l'on doit considérer en premier lieu ?

Cela dépend, répond S. Thomas. Si l'on porte l'attention sur les choses en tant qu'elles sont appréhendées objectivement par la raison, c'est l'aspect physique de l'acte qui prime. Un voleur est un voleur. Si, au contraire, on considère les choses comme posées sous la motion de la volonté, c'est l'intention qui prime. Un homme qui vole pour commettre l'adultère est avant tout un adultère. Pour que l'acte soit entièrement bon, — nous l'avons vu — il faut que l'objet le soit avec toutes ses circonstances et aussi l'intention. Il ne suffit donc pas, quoi qu'en dise Abélard, qu'on agisse avec bonne intention : voler pour faire des aumônes reste toujours un mal.

De ce principe suit la conclusion que l'exécution d'un dessein ajoute parfois à la valeur morale d'une simple intention. Tantôt l'acte intérieur est par essence ordonné à l'acte extérieur, tantôt l'un a une valeur indépendante de l'autre. De soi, certaine potion est ordonnée à la santé ; qu'elle soit agréable ou désagréable, cela n'importe pas. Autre chose est donc de la prendre, parce qu'elle donne la santé, autre chose de la prendre parce qu'elle est agréable.

S'agit-il du premier cas ? L'acte intérieur et l'acte extérieur ont la même bonté. Dans le second, il n'en est pas ainsi. Là, l'exécution du dessein n'ajoute rien au dessein lui-même, à moins que la réalisation ne multiplie ou ne renforce les actes de volonté. Ici, l'intention et l'exécution s'influencent mutuellement.

La volonté, pour être *parfaite*, doit tendre à *réaliser* son bien. Une volonté qui se borne à de bonnes intentions stériles, n'est pas une volonté sérieuse. Toujours elle doit être telle, qu'elle veuille vraiment réaliser son dessein, si l'occasion se présente. L'occasion sincèrement désirée ne se présente-t-elle pas ? Rien alors n'est changé à la récompense ou à la peine que l'acte volontaire exigeait.

* * *

Après l'étude de l'acte volontaire, S. Thomas passe à celle de l'acte posé sous l'influence de la passion. Il rencontre ici la doctrine stoïcienne. Les Stoïciens parmi lesquels se rangent au premier rang, le grand Tullius (1) et Sénèque,ont enseigné que tous les actes posés par émotion ou avec une certaine jouissance sensible sont essentiellement mauvais ; qu'une émotion, comme la pitié, diminue la bonté morale d'une belle action ; que la vertu, étant essentiellement un acte posé *selon la raison*, est absolue et non sujette au plus et au moins.

Rejeter cette noble doctrine de Tullius ? S. Thomas n'y pense pas. Augustin n'a-t-il pas dit que les Péripatéticiens et les Stoïciens (ces derniers sont les disciples d'Aristote, remarque S. Thomas), diffèrent surtout par l'expression tout en étant plus ou moins d'accord sur le fond ? Il faudra donc, tout en ne sacrifiant rien au sens de la mesure d'Aristote, sauver « pieusement » les formules stoïciennes.

Les principes sont fermement tenus. La passion en soi est physiquement bonne, mais moralement, c'est-à-dire en tant que soumise à la raison, bonne ou mauvaise, suivant qu'elle est conforme ou non à l'ordre rationnel. Si les Stoïciens proclament la malice des passions, c'est qu'ils ne distinguent pas les sens de l'intelligence et par conséquent les mouvements de la passion de ceux de la volonté. Ils peuvent donc définir la passion « un mouvement sortant des limites de la raison » et en ce sens, ils sont d'accord avec les Aristotéliciens qui eux aussi appellent bons, les mouvements même sensitifs, réglés par la raison, et mauvais ceux qui ne le sont pas.

Pour ce qui est du plaisir, les mêmes principes sont à appliquer. Vouloir exterminer toute jouissance, c'est vouloir détruire la nature même. Si le plaisir est le repos dans ce qui convient à la raison, il est bon. Le plaisir augmente ou diminue-t-il la bonté d'un acte ? Oui, si avec les Stoïciens nous disons que la passion et le plaisir sont des mouvements désordonnés. Non, si pour nous la passion et le plaisir sont des mouvements de l'appétit sensitif. Evidemment, mieux vaut faire l'aumône par conviction raisonnée que par pure compassion. Mais il appartient à l'homme parfait, que toutes ses tendances rationnelles et sensibles coopèrent à la bonne œuvre. Et c'est pourquoi le

(1) *Cicéron.*

Psalmiste chante : « Cor meum et caro mea exsultaverunt in Deum vivum ». Le cœur symbolise ici l'appétit intellectuel, la chair les tendances sensibles. L'idéal, pour l'homme, mystérieuse unité de l'esprit et de la matière, est de faire le bien « de tout son être ».

Pour ceux qui veulent plus de précision sur la mesure qu'il faut appliquer à la passion, S. Thomas distingue entre l'émotion sensible qui précède et celle qui suit l'acte volontaire. Pour autant que la passion antécédente obscurcit la raison, elle diminue la bonté d'un acte : si elle aveugle complètement l'intelligence,elle peut anéantir toute valeur morale. En tant que l'émotion subséquente exprime l'intensité du vouloir qui se répercute sur tout l'organisme humain sensible et spirituel, elle est l'expression d'une bonté morale plus grande, parce que plus fermement voulue. De plus, il se peut que l'émotion soit elle-même délibérément voulue, pour que l'acte soit posé avec plus de promptitude et de puissance. Dans ce cas aussi, la passion augmente la bonté morale (1).

* * *

Tous les actes purement volontaires ou inspirés par les passions, émanent des facultés et trahissent, s'ils se répètent, des dispositions habituelles. L'étude de l'*habitus* semble donner quelques difficultés à S. Thomas : on en a tant parlé avant lui, et la synthèse de toutes ces affirmations n'est pas chose facile. Le maître cite la Physique, l'Organon, le Traité de l'âme, la Métaphysique du Philosophe ; il tient compte de S. Augustin, du Pseudo-Denys, de Maxime le Confesseur et d'autres saints Pères ; il s'inspire surtout du commentaire de Simplicius sur les Prédicaments et note les explications d'Alexandre. Evidemment, son but est d'arriver à ce que nous appelons au sens moderne l'habitude. L'habitude créée par des actes répétés et rendant l action plus facile, plus prompte, plus énergique, plus uniforme, est une espèce d'habitus. Il s'agit d'éclaircir les concepts : S. Thomas le fait dans des articles très longs comprenant de nombreuses sous-divisions et de multiples distinctions.

L'habitus est quelque chose de réel qui se range dans le genre des qualités. Dans l'être déterminable, il est une disposition stable à une façon d'être ou d'agir, à une opération déterminée ou à une fin naturelle. L'habitus ne convient donc pas à l'Etre absolument sim-

(1) Sur les influences de la passion, sur la raison et la volonté, voir ch. V. § 4 p. 258 et 262.

ple, puisqu'il agit par essence, ni aux quatre éléments déterminés dans un seul sens, puisqu'ils agissent non par une disposition adventice mais par tendance naturelle. Pour que l'être puisse être sujet d'habitus, il faut qu'il soit en puissance et déterminable de plusieurs façons. Ainsi des éléments divers peuvent concourir à incliner le sujet vers l'un d'eux, à l'exclusion des autres.— La définition de l'habitus implique d'autre part, à des degrés divers une ordination à l'action. Comme dans l'homme, les facultés sont *par essence* des principes immédiats d'opération, c'est dans les facultés, mieux que dans la nature substantielle que l'on trouvera les habitus proprement dits.

Certains habitus sont propres à l'espèce tout entière, d'autres à chaque individu en particulier. Les uns sont naturels, les autres acquis par l'exercice. Dans l'ange, les *habitus naturels* sont innés, dans l'homme ils supposent une orientation innée et de plus l'expérience sensible. Examinons ceux qui ont rapport à la connaissance. L'« intellect des principes » est *commun* à toute l'espèce humaine. Il est essentiel à tout homme en effet, qu'il puisse percevoir la relation du tout à la partie. Mais c'est l'expérience sensible qui doit lui apprendre ce que sont le tout et la partie. Dans un sens, les premiers principes nous sont donnés par la nature, dans un autre, leur connaissance suppose l'expérience sensible. — A côté de l'intellect des principes, il est d'autres dispositions *individuelles* à l'attention, à la mémoire,à la compréhension. Il est encore plus manifeste qu'ils sont conditionnés par l'expérience : les hommes les plus intelligents ne sont-ils pas ceux qui ont le système physiologique le mieux organisé ?

Pour ce qui est des habitus qui perfectionnent les puissances appétitives, il n'y en a pas de spécifiques. En effet, tous les hommes tendent au bien, non pas grâce à un habitus, mais par inclination essentielle. Il existe toutefois dans les différents individus des dispositions naturelles à la chasteté, à la douceur ou à d'autres vertus. Ces dispositions morales, comme les dispositions intellectuelles, dérivent d'un heureux tempérament.

A côté des habitus naturels, il en est d'autres *acquis* : ils ne dérivent pas de la nature, mais sont causés par des actes. Evidemment, ils supposent une certaine passivité dans le sujet, mais aussi un principe actif. Même la volonté est en puissance vis-à-vis de l'intelligence puisque c'est la présentation de l'objet connu sous l'aspect du bien qui la détermine à agir. L'intelligence aussi est en puissance

quant aux conclusions scientifiques qu'elle peut déduire des principes évidents, eux-mêmes actuels et actuants. Ainsi précisé, l'habitus devient, aux yeux de S. Thomas, « une certaine qualité causée dans une faculté passive, par la répétition des mêmes actes ». C'est l'habitude au sens moderne.

Pour créer une habitude, faut-il nécessairement multiplier les actes ? Non, pas toujours, répond le Maître. Un seul acte peut suffire à créer un habitus corporel : une forte drogue prise une seule fois, peut rétablir la santé. Il suffit, pour cela, que la passivité de la faculté soit entièrement vaincue par la force agissante. Cela arrive aussi pour l'intelligence : l'évidence la détermine, à l'instant même où elle se manifeste et crée ainsi la science. Il n'en est pas de même pour la volonté qui est en puissance vis-à-vis d'une infinité de choses. Chaque acte que lui présente la raison est concret, particulier, individualisé dans certaines circonstances. Il faut donc des actes multiples pour que la volonté soit inclinée de façon générale et habituelle dans un sens donné. Lorsqu'il s'agit de l'assentiment de l'intelligence à une vérité qui n'est pas absolument évidente, il faut que l'opinion stable soit causée « ex multis actibus rationis » ; et de même pour la mémoire : la répétition est un facteur essentiel d'une bonne imprégnation.

Cette longue introduction qui comprend 24 articles, répartis en 6 questions et qui fourmille d'observations intéressantes, nous ramène enfin à la vie morale. Les habitudes sont bonnes, si elles disposent le sujet à des actes qui conviennent à sa nature raisonnable, et mauvaises dans le cas contraire.

* * *

La *vertu* se définit avec S. Thomas « habitus operativus bonus » ou avec S. Augustin : « Une bonne qualité de l'esprit en vertu de laquelle on vit bien et dont personne ne fait mauvais usage ». La vertu est le vrai perfectionnement de la faculté : elle crée une activité ordonnée, elle rend l'âme saine et belle, elle la fait ressembler à Dieu. Au sens strict, la vertu ne parfait pas seulement une faculté dans son activité propre, mais elle l'ordonne à ce qu'il y a de meilleur pour l'homme tout entier : la possession de la fin dernière. La vraie vertu ne fait pas seulement que l'homme agisse bien physiquement mais qu'il fasse le bien et soit totalement bon, au physique

et au moral. Au sens large, la vertu est ce qui rend bonne l'opération d'une puissance quelconque : dans ce sens, on peut parler de vertus intellectuelles, bien qu'en soi, elles n'aient rien à voir avec la fin dernière.

Dans quelles facultés, la vertu proprement dite peut-elle prendre naissance ? Dans l'intelligence pour autant qu'elle est mue par la volonté et ordonnée à l'action morale. Dans les tendances sensibles en tant qu'elles sont domptées par la raison. Dans la volonté enfin, non pas comme inclination au bien final, mais comme source d'activités sociales (1).

La connaissance est ou bien spéculative, lorsqu'elle se termine à la contemplation de la vérité, ou bien pratique, lorsqu'elle est orientée à l'action. L'*intellect*, habitus qui fait percevoir les premiers principes ; la *sagesse*, qui éclaire la recherche et la vision des causes suprêmes et la *science* qui dans les raisons premières fait découvrir les conséquences les plus lointaines, perfectionnent l'intellect spéculatif. Quant à la raison pratique, elle guide la production extérieure vers la Beauté en lui traçant des règles rationnelles et se parfait dans ce cas par l'*art* ; ou bien elle s'oriente à l'action morale, immanente au sujet et dirigée essentiellement au Bien suprême : elle se complète alors par la *prudence* qui la dirige dans la bonne délibération et dans le bon choix des moyens.

Les vertus spéculatives disposent la raison à bien agir dans la contemplation de la vérité ; les arts à bien agir dans la création des œuvres extérieures, la prudence à bien agir dans les opérations morales. De toutes ces vertus, la sagesse est la première, puisqu'elle s'occupe de l'objet le plus noble qui soit : elle est, en effet, la science qui raisonne sur les premiers principes et conduit à la vision du suprême intelligible, du Bien parfait, de la Cause première.

Quant aux vertus morales, elles perfectionnent les tendances, soit qu'elles ordonnent le mouvement des passions, comme font la *tempérance* et la *force*, soit qu'elle dirigent l'activité volontaire en elle-même, comme la *justice*. Savamment, S. Thomas essaie de déduire la multitude des vertus morales. Avec toute la tradition antique et chrétienne, il les ramène aux quatre vertus cardinales : vertus au sens strict, puisqu'elles requièrent la rectitude de la volonté ; cardinales puisqu'elles contiennent en elles toutes les autres vertus. Qu'on se place au point de vue des principes formels ou bien

(1) La volonté, comme tendance *spécifique* n'est pas déterminable par les habitus.

au point de vue du sujet humain, dans les deux cas, dit S. Thomas, on découvre quatre vertus fondamentales.

Le *principe formel* de la vertu est le bien rationnel. La considération de ce bien par la raison pratique appartient à la prudence, vertu intellectuelle quant à l'essence et morale quant à l'objet. Elle perfectionne, en effet, la raison, mais est orientée à l'action. L'ordre rationnel lui-même est créé dans la vie morale par la justice qui dirige les activités en ce qu'elles ont de purement raisonnable (1). Menacé par les passions, l'ordre est défendu par la tempérance, dominatrice des tendances concupiscibles, qui, alléchées par le plaisir, entraînent au désordre et par la force, maîtresse des émotions d'effroi qui détournent l'homme du devoir.

Tout le *sujet humain* est ainsi perfectionné dans ses puissances d'action : dans la raison pratique, par la prudence qui perçoit les actes raisonnables à poser ; dans la volonté par la justice qui donne à chacun son dû ; dans l'appétit irascible, par la force qui affermit contre toute crainte ; dans l'appétit concupiscible par la tempérance, qui réprime l'amour du plaisir.

Laquelle de ces vertus morales faut-il mettre au premier rang ? La justice. C'est en elle que reluit avec le plus d'éclat la lumière de l'ordre intelligible : elle est enracinée dans l'appétit rationnel lui-même, et est la plus utile à l'homme puisqu'elle crée l'ordre non seulement dans l'individu, mais dans toute la société. Après la justice vient la force, qui va jusqu'à mépriser pour le bien moral, la vie elle-même, bien sensible le plus cher à l'homme. C'est pourquoi les peuples honorent surtout les héros et les justes : les premiers illustrent les batailles, mais les seconds se font utiles en temps de paix comme en temps de guerre.

L'homme parfait serait en même temps le plus savant, le plus artiste, le plus vertueux. Il brillerait de toute la splendeur des vertus intellectuelles et des vertus morales. Son activité serait un harmonieux développement de toutes ses tendances au vrai, au bien, au beau. Cet homme idéal, savant, artiste et saint n'existe pas. Tel rayonne d'intelligence ou de génie créateur, qui ne tend pas au bien moral. Les vertus intellectuelles peuvent donc exister dans l'homme sans les vertus morales. Pour être homme de bien, il suffit d'avoir en plus de la bonne volonté qui « veut le bien pour le bien » l'intelli-

(1) C'est ce qui explique qu'il existe une science de la justice. Purement rationnelle, elle est en effet la vertu la plus objective.

gence des premiers principes et la prudence, qui conseille, juge et commande bien tout ce qui conduit à la fin dernière. Absolument parlant, de même que l'intelligence est une faculté plus noble que la volonté, de même les vertus intellectuelles passent avant les vertus morales. Mais dans l'ordre de l'action, il va de soi que la vertu morale l'emporte sur la vertu intellectuelle. Certes, dit Aristote, en soi mieux vaut philosopher que s'enrichir, mais non pour le besogneux. Pour le grand pauvre de Dieu, qu'est l'homme, mieux vaut vertu que sagesse.

Mais l'homme vertueux possède-t-il au moins toutes les vertus morales ? L'une vertu implique-t-elle l'autre ? Oui, répond S. Thomas. Sans doute si l'on entend par vertu, telle ou telle disposition naturelle à la tempérance ou au courage, qui émane de l'organisme, ou d'un dressage quelconque, tel homme peut avoir le cœur bon et généreux, qui n'observe nullement les préceptes de la chasteté. Mais il ne s'agit pas de cela. L'homme vertueux est un *vivant* dans l'ordre moral : en tant que vivant il est *un*, et conforme *toutes* ses actions à l'ordre objectif. Par la prudence, il le perçoit ; par la force et la tempérance, il le crée dans son être sensible ; par la justice, il se soumet à l'ordre universel unifié en Dieu et se manifestant le plus brillamment dans le système social. Or, s'il est vraiment prudent, il est en même temps juste et fort et tempérant. S'il est ferme, il l'est avec discernement et équité. Un homme enclin à la colère qui s'efforce de refréner son humeur vive mais laisse libre cours à ses désirs voluptueux, ne peut être appelé vertueux. Le vrai sage veut le bien toujours, partout et sous tous les aspects. Il faut toutefois faire une réserve pour les vertus qui sortent du commun : tous les justes, par exemple, ne peuvent pas pratiquer le magnificence : à beaucoup, seul le désir des grandes choses est permis.

* * *

Si l'on se souvient de ce principe de connexion entre les vertus morales, le portrait du vrai sage, tracé par S. Thomas, dans la seconde partie de sa morale, nous apparaît comme une pure merveille.

L'étude des vertus est une mine inépuisable d'observations psychologiques. Chaque vertu cardinale est méthodiquement analysée en elle-même et dans toutes les vertus qui s'y rattachent. Peut-être les dénominations employées par S. Thomas nous paraissent-elles

un peu vieillies, mais qu'importe ! Une vertu, d'après lui, a des parties intégrales, des parties subjectives et des parties potentielles. C'est que chaque vertu, pour être parfaite, suppose le concours d'autres vertus constitutives qui la rendent complète et le plus belle possible. Chaque vertu se sous-divise en plusieurs espèces, suivant les objets différents auxquels elle s'applique. Chaque vertu parfaite comprend sous elle des vertus moins fortes : qui peut le plus, peut le moins.

La *prudence*, qui doit examiner sous tous les rapports les choses à faire dans l'ordre moral, suppose un ensemble de qualités que S. Thomas analyse méticuleusement. L'homme prudent est un sage qui juge et raisonne bien. Il se rappelle ses expériences passées, comprend les situations présentes et prévoit les conséquences possibles d'une action ou d'un fait. Il écoute avec attention les opinions des autres et est docile à leurs avis. Quand surgit un événement subit, il en fait le tour d'un coup d'œil rapide et sûr ; plein de circonspection, il l'examine sous toutes ses faces et dans la variété innombrable des circonstances qui l'entourent. Vigilant, il est toujours sur ses gardes devant les obstacles possibles.

L'homme vraiment prudent est droit et sincère. Il ne s'inquiète que du vrai bonheur et non des biens éphémères du corps. Pour arriver à ses fins, il n'emploie pas indifféremment tous les moyens. Jamais il ne s'abaisse à l'astuce qui, pour atteindre un but, recherche les voies cachées et simulées ou au dol et à la fraude qui trompent le prochain soit en paroles soit en actions. Il n'est ni téméraire ni indécis. Le téméraire trouve que le prudent exagère et il méprise l'ordre et la multiplicité des actes de raison. L'indécis examine tout mais ne se détermine jamais à agir : sa volonté manque de force et de promptitude. Tel est inconsidéré et ne prête aucune attention aux principes qui sont à la base de tout bon raisonnement : tel autre est inconstant et change sans cesse d'avis, quand il s'agit de réaliser la plan choisi. L'homme prudent s'oppose à ces esprits faibles, à ces cœurs sans fermeté.

Veillant à son propre bien, il prend soin du bien des autres. La prudence est la grande vertu du père de famille attentif aux intérêts des siens ; du prince qui gouverne l'état ; du général, qui commande aux armées ; de tous ceux, en un mot, qui sont à la tête d'un groupe organisé d'hommes. Elle est la vertu du bon conseil, qui découvre les moyens les mieux appropriés à la fin poursuivie ; la vertu du bon jugement pratique dans la vie de tous les jours ; la vertu qui rend

victorieux dans les circonstances exceptionnelles (1). Elle fait la noblesse du chef et du sage.

Mais il ne suffit pas d'être prudent, il faut être *juste*. Le juste parfait ne se contente pas de ne faire aucun mal : il fait le plus de bien possible. Il donne à chacun son dû. Il observe l'ordre naturel où toutes les personnes ont des droits et des devoirs égaux (2) et l'ordre social où règne la hiérarchie des fonctions et des services (3). Non seulement il pratique la justice pour lui-même, mais vivant en société, il rapporte toute son activité vertueuse au bien commun et s'efforce de faire profiter les autres du rayonnement splendide de sa personnalité (4).

Jamais il ne fait acception des personnes : il juge chacun suivant la mesure qui lui convient et lui donne largement ce qu'il lui doit. Il respecte, cela va sans dire, la vie et les biens des autres mais aussi leur honneur et leurs biens spirituels : il est juste en affaires et en paroles. Quand il s'agit de tractations financières et commerciales, il évite la fraude et l'usure. Devant les tribunaux, qu'il soit juge, avocat ou témoin, il se garde scrupuleusement de toute atteinte à la justice. Dans la vie de tous les jours, il fait attention à ne blesser personne par l'injure, la médisance ou la calomnie. On ne l'entend pas murmurer sans raison ; il ne se moque pas des défauts d'autrui ; jamais un mot de malédiction ne tombe de sa bouche.

Le juste possède toutes les vertus, puisque la justice prend des formes déterminées, suivant les relations que la raison conçoit entre l'individu et les autres. Le juste est profondément religieux : il rend à Dieu l'hommage et la gloire qui de droit lui appartiennent et observe ses commandements. Il possède éminemment la piété filiale ; il est plein de respect et d'obéissance pour ceux qui détiennent quelque autorité, prélats, maîtres, vieillards, fonctionnaires, même si leur individualité lui semble peu vénérable.

Il se soumet non seulement à la loi civile, parce que celle-ci menace de contraindre ceux qui refusent de lui obéir, mais il écoute aussi la voix de la conscience qui lui montre ce qu'il convient à l'homme vertueux de faire. La conscience ordonne et conseille : le juste obéit à ses commandements et suit ses indications. Il ne fait rien qui puisse blesser l'honnêteté morale et fait tout ce qui peut

(1) Euboulia, synesis et gnomè.
(2) Justice commutative.
(3) Justice distributive.
(4) Justice légale.

rehausser la beauté de la vertu. Il a le respect de la vérité, l'horreur du mensonge et de l'hypocrisie, de la jactance et du mépris. Il n'est pas ingrat ; il rémunère les services qu'on lui rend et n'oublie pas les bienfaits reçus. Il ne ferme pas les yeux à l'injustice mais punit sans passion les méchants dont il a la charge. Mais dans toutes ses actions il met le tact et la mesure. Ni avare, ni prodigue, il est heureux de secourir les autres et fait le bien avec délicatesse. Il donne tout son cœur à ses amis : affable sans bassesse, il évite avec le même soin la flatterie et la dispute. Il interprète les actes de ses semblables et les lois de la cité avec équité, ne se tenant pas servilement à la lettre, mais considérant l'esprit et ne jugeant pas seulement les faits matériels mais aussi les intentions.

Prudent et juste, l'homme vertueux est *fort* : il a la volonté puissante du bien et ne se laisse détourner de son devoir ni par le danger, ni par la mort : plutôt que de faire l'injustice, il perdrait la vie. La force est active ou passive : elle attaque ou supporte. Elle tient le juste milieu entre la peur, qui abaisse la raison devant le danger et l'audace qui, sans raisonner, se lance au travers de l'obstacle. Plusieurs autres vertus concourent à lui donner toute sa splendeur, mais ayant elle-même un objet très limité et très spécial, elle ne contient pas en elle différentes espèces de force.

Le fort est l'homme des grands desseins et des grandes œuvres : suivant l'admirable expression latine, il est magnanime et magnifique. Son cœur et ses actes sont grands. La grandeur d'âme prépare l'homme à agir puissamment, la magnificence exécute avec splendeur ce qu'un grand cœur a conçu. L'homme fort ne déchoit pas de son idéal en le réalisant. Ce qu'il a pensé avec noblesse, ce qu'il a entrepris avec confiance, il l'exécute avec courage, magnifique et grand à tout moment et sous tous les rapports.

Non seulement le fort est superbe dans l'ardeur de l'action ; il est plus beau parfois dans la souffrance. S'agit-il de subir pour la justice les tourments de la chair et les peines de l'esprit, il ne se laisse ébranler par aucune lâcheté. Par la patience héroïque il résiste, jusqu'à la mort, à la douleur qui menace de déprimer la raison. Peut-être lui échappe-t-il des plaintes ; peut-être sa sensibilité se révolte-t-elle? impassibles dans leur essence spirituelle, la volonté et l'intelligence demeurent inébranlablement fixées dans l'ordre. Sans se réfugier dans l'entêtement stupide qui raidit contre la souffrance, l'homme fort se stabilise dans l'effort et persévère jusqu'au bout, dominant par l'esprit toutes les forces extérieures qui le martyrisent.

Certes, l'homme puissamment vertueux est prêt à rester ferme dans la vertu, même en face de la mort, mais le plus souvent, l'occasion de cet acte sublime ne s'offre pas à lui. Ne pourra-t-il pas pratiquer la force, dans des circonstances plus ordinaires et par rapport à des objets moins terribles ? Sans aucun doute, répond S.Thomas, la force parfaite renferme en elle des vertus en puissance : l'homme ne tient pas seulement à la vie, mais aussi aux honneurs et aux richesses. Ne faut-il pas une patience héroïque pour sacrifier ses biens et ses titres au culte de Dieu et à la pratique de la vertu ?

Le vrai sage, d'ailleurs, est toujours grand par la pensée : il s'enflamme pour tout ce qui est noble et beau, et il a l'amour des grandes choses. Il ne poursuit pas la chimère de vains honneurs et ne se laisse pas aller à des désirs désordonnés de la gloire, mais il a soif des entreprises glorieuses et, jugeant toutes choses à leur juste valeur, il use avec modération des honneurs, si ceux-ci lui sont prodigués. Il met son idéal dans les héros, les génies, les saints. Il n'est pas présomptueux et ne rêve pas déraisonnablement d'actions qui dépassent ses forces. Il n'est pas non plus pusillanime, et ne recule pas devant n'importe quel effort. Conscient de sa puissance réelle, qu'il juge en toute vérité, il tend avec confiance à la plénitude de sa personnalité.

Non seulement il pense, il rêve et admire, mais il édifie et bâtit. Le puissant est créateur : il est l'homme des grandes réalisations. Il se passionne pour les œuvres aux grandes dimensions, au prix élevé, à la splendeur suréminente. Surtout quand il s'agit de Dieu, rien ne lui semble assez précieux et grand et beau. C'est être vraiment fort, conclut l'architecte de la *Somme*, contemporain des bâtisseurs de cathédrales, que de tendre aux choses grandes et difficiles, même si elles ne mettent pas la vie en danger,mais qu'elles entraînent de grandes dépenses d'argent — et aussi de pensée et d'énergie.

L'homme fort, résigné et créateur d'après les circonstances,est en même temps un ascète : il ne se laisse pas dominer par ses passions mais les domine. Toute activité entraîne une jouissance : la jouissance en soi n'est nullement mauvaise mais il faut qu'elle soit réglée par la raison. C'est par la *tempérance* que le sage se détourne des plaisirs déréglés.

Comme les désirs les plus violents accompagnent les activités les plus naturelles et les plus vitales, la tempérance ordonne la délectation des actes par lesquels la vie se conserve et se transmet. Le sage est sobre et chaste. Cela ne veut pas dire qu'il est insensible à

tout plaisir : l'insensibilité, proclame S. Thomas, est contraire à la raison et à la nature. Mais, d'autre part, l'homme sage ne confond pas l'insensibilité avec l'ascèse et la pénitence qui, en vue d'un idéal plus élevé, inclinent la nature à désirer les plaisirs raisonnablement et dans l'ordre.

Le sage se respecte : ce n'est pas qu'il craigne d'appeler les choses par leur nom : S. Thomas lui-même, si délicatement réservé, ne connaît pas la fausse honte et « le sage » affirme-t-il, « ne rougit pas des choses qu'il méprise et auxquelles sa volonté arrêtée dans le bien ne le porte jamais. » Profondément honnête, l'homme vertueux a le goût de la pureté spirituelle et de la beauté morale : celle-ci est l'équilibre de l'activité humaine, réglée harmonieusement par la raison et brillant d'une certaine clarté qui la rend splendide. L'homme tempérant est essentiellement sobre dans le boire et le manger, chaste par rapport aux actes sexuels, pudique en tous les plaisirs qui, de loin ou de près, touchent aux jouissances animales.

Dans les choses qui ne sont pas aussi difficiles, il garde la même mesure. Si une tempête de désirs s'élève dans son cœur, il maîtrise par la continence, sa volonté ébranlée par les appétits sensibles ; par l'humilité, il dompte les penchants naturels aux honneurs et par la douceur les mouvements déraisonnables de la colère. La dignité de sa vie extérieure impose le respect et exprime par la modestie de l'attitude et des gestes et par la convenance du vêtement, l'équilibre intérieur. Dans la maison du sage, aucun luxe et aucun raffinement : aimant l'« aurea mediocritas », l'homme tempérant se contente de peu et ne recherche ni le superflu ni ce qui est trop délicat.

* * *

En vue de ce portrait du sage, S. Thomas rassemble toutes les opinions des Anciens. Sans doute, son idéal de l'homme parfait est purifié par la tradition chrétienne, mais les Pères de l'Eglise eux-mêmes avaient été émus de l'idéal antique. D'ailleurs S. Thomas reconnaît expressément que l'homme peut concevoir par la raison le type du sage ; les vertus morales peuvent s'acquérir dans l'ordre naturel sans la charité (1). Et c'est pourquoi on les trouve étudiées non seulement par les saints Docteurs, comme Augustin, Ambroise,

(1) Ia IIae q. 65. a. 2.

Jérôme, Grégoire le Grand, Jean Chrysostome, Grégoire de Nysse, mais encore par les philosophes d'Athènes et de Rome (1) : Socrate, Aristote, les Stoïciens, Tullius, Sénèque, Plotin, Alexandre, Simplicius, Macrobe et d'autres encore.

Ce qui caractérise le sage, tel que le conçoit S. Thomas, c'est la mesure, l'équilibre, l'harmonie. L'homme vertueux est un homme éminemment raisonnable. Même le saint chrétien est le héraut de la raison : ne met-il pas de l'ordre en toutes choses, à la lumière de la foi qui est une vertu de l'intelligence ? Que S. Thomas possède merveilleusement le sens de la mesure, il le prouve lui-même, en appliquant ses principes à des situations déterminées.

Cet intellectualiste qui célèbre continuellement le bien du connaître, admet qu'il faut dans l'homme une vertu non seulement pour entreprendre le dur labeur de l'étude, mais aussi pour régler les désirs de science. Même dans la tendance à la vérité, il peut y avoir désordre. L'homme doit rechercher le vrai, non pour en tirer gloire ou pour mettre sa science au service du mal, mais pour se perfectionner par la connaissance désintéressée et pour faire rayonner la vérité dans le monde. Dans les études elles-mêmes, il faut de l'ordre et de la mesure. Le prêtre ne doit pas préférer la littérature aux Saints Livres Le curieux ne peut pas, par dilettantisme s'instruire auprès de maîtres qui enseignent le mal et l'erreur. Le savant ne doit pas se plonger si profondément dans l'étude de la nature, qu'il en oublie la Cause première. Tout homme, et en particulier le philosophe doit se rappeler que sa raison est bornée. « Altiora te ne quaesieris ». Qu'il ne tende pas au-delà de ses forces, même dans la poursuite du vrai.

Cet homme sérieux, si peu porté à la conversation et aux distractions, affirme qu'il est déraisonnable de peser sur la bonne humeur des autres. Celui qui se montre désagréable et empêche ses compagnons de se refaire par la joie et les jeux récréatifs, est, suivant le mot d'Aristote « un vicieux, un homme dur et un paysan. » L'austérité ne doit pas bannir d'une bonne société tous les plaisirs, mais ceux qui sont excessifs et désordonnés : elle ne peut nuire à l'affabilité et à la joie franche des relations amicales. Tout en admirant la haute inspiration du stoïcisme, ce saint mitige la rigidité païenne et la rejette comme inhumaine et déraisonnable.

D'Aristote, il garde jalousement le principe du juste milieu. Com-

(1) Ia IIae q. 61. a. 1 et 3. et passim les noms des auteurs cités.

ment l'accorder avec les vertus qui, à première vue, semblent excessives : la magnificence, la pauvreté volontaire, la virginité ? C'est que la vertu se conforme par essence à la *mesure de la raison droite.* Pour toute chose mesurée, la perfection consiste à s'adapter exactement à la mesure, sans excès comme sans défaut. Si l'homme se plie à la règle de la raison, il est vertueux. A la raison d'examiner la complexité du réel avant de donner l'ordre d'agir. Or, ce qui dans telle circonstance peut sembler déraisonnable, se révèle excellent dans telle autre. Ainsi, en soi, la virginité est un excès, mais conservée en vue du Bien suprême, elle est tout à fait raisonnable.

Le juste milieu indiqué par la raison, dépend de toutes sortes de circonstances ; il varie d'individu à individu pour chacune des vertus, sauf pour la justice. Pourquoi ? Parce que les vertus qui règlent les passions diffèrent d'homme à homme, d'après les dispositions physiologiques de chacun à telle ou telle émotion : le juste milieu doit être déterminé ici d'après les différents tempéraments. La justice au contraire est fondée sur la volonté immatérielle et sur l'ordre rationnel qui sont les mêmes pour tous. Un seul et même ordre objectif entre les individus est perçu par toutes les raisons individuelles ; à chacun, il faut donner ce qui lui est dû, objectivement, ni plus ni moins. Le juste milieu est ici dans les choses aussi bien que dans le jugement de la raison.

Si S. Thomas s'inspire du Philosophe, il hérite aussi, peut-être inconsciemment de la tradition stoïcienne. Entre le stoïcisme, malgré sa couleur panthéiste, et la religion chrétienne, il y a des points de rencontre sur le terrain commun des vérités naturelles. De plus, à travers S. Augustin, qui chante sans cesse l'ordre universel, et le grand Tullius, dont S. Augustin s'inspire souvent, S. Thomas touche à la doctrine cosmique des stoïciens.

Suivre la raison, c'est suivre la nature, mais c'est aussi obéir à l'ordre universel et par conséquent à la raison divine, qui s'exprime dans les essences et les lois du monde. Mais ici se pose une difficulté : comment concilier la poursuite du bien propre avec la conformité au bien universel ? Si en vue du bien commun, le juge veut la mort du criminel,la femme et les enfants de celui-ci doivent-ils la désirer ? Non, car tout en ne partageant pas la volonté sociale et celle de Dieu qui s'exprime dans la société, ils veulent cependant ce que Dieu veut qu'ils veuillent comme individus. Matériellement, la société et la famille ne veulent pas dans ce cas la même chose objective ; formellement, elles se conforment toutes deux aux règles d'action

qui leur sont propres et qui leur sont imprimées à travers la nature par la raison de Dieu.

Du divin Platon, S. Thomas ignore l'admirable formule du Théétète : « la vertu rend semblable à Dieu ».Peu importe l'expression, puisque toute l'œuvre de S. Thomas est imprégnée de l'idée. Le principe de ressemblance lui vient d'ailleurs du néo-platonisme. Chose remarquable ! un article de la Somme est consacré à la morale de Plotin. D'après Macrobe, nous dit S. Thomas, il est avec Platon, le plus grand des philosophes ! S. Thomas ne doit-il pas regretter de le connaître si peu ? C'est à travers le commentaire de Macrobe qu'il apprend la doctrine plotinienne de la vertu.

Plotin distingue trois espèces de vertus : les vertus exemplaires, formes éternelles et parfaites de toute vertu humaine, les vertus politiques, qui conviennent à l'homme vivant en société sur le globe terrestre, et les vertus mystiques, qui ornent l'âme, amoureuse du Principe divin. Si l'homme vertueux ressemble à Dieu, raisonne Plotin, l'Esprit infini, cause de tout ce qui existe, doit posséder de façon suréminente, incompréhensible, ineffable, toutes les vertus qui font la beauté spirituelle de l'homme. C'est dans ce sens que l'on peut parler de la prudence de Dieu, qui est son Intelligence créant l'ordre universel ; de sa tempérance qui conforme en lui la volonté à la sagesse, comme en nous cette vertu soumet l'appétit sensible à la raison ; de sa force, qui est son activité immuable, de sa justice, qui observe la loi éternelle dans la création.

Et inversement, le sage en vivant vertueusement tend à la ressemblance de Dieu ou la possède déjà. C'est avec enthousiasme, semble-t-il, que S. Thomas note ici l'accord de la pensée grecque et de la révélation chrétienne : Plotin nous parle de cette assimilation du sage au Principe divin ; Aristote, dans le dernier livre de l'Éthique, nous décrit la contemplation des choses divines comme la félicité suprême, qui rend semblable aux dieux ; le Seigneur, dans l'Evangile, nous recommande sans cesse de « ressembler au Père céleste et d'être parfaits comme lui ».

Tendre à Dieu, c'est mépriser par la prudence tout ce qui est terrestre et préférer par dessus tout la contemplation des choses divines. C'est, par la tempérance, délaisser tout ce qui limite notre action et émeut le corps. C'est désirer fortement la mort, qui doit nous délivrer de notre prison terrestre et nous conduire au ciel. C'est consentir de toute notre âme, par la justice,à cet idéal de vie une fois conçu.

Tout mouvement s'arrête au terme ; toute tendance se repose dans son objet. Ainsi l'effort se stabilise et la vertu devient immuable. Quand l'âme est purifiée de toute souillure, le juste est vraiment prudent, puisqu'il règle alors son activité sur la contemplation de Dieu. Alors, il est vraiment tempérant, puisqu'il ignore désormais les désirs de la chair ; vraiment fort, parce qu'il domine inébranlablement ses passions ; vraiment juste, parce qu'il est entré dans la société de Dieu et l'imite parfaitement. C'est alors, conclut S.Thomas, que l'homme devient parfait et qu'il prend place dans le nombre très restreint des saints de la terre ou dans la hiérarchie sacrée des bienheureux.

IV. LA VIE SOCIALE ET POLITIQUE

Tout homme doit s'efforcer de réaliser le type du sage, dans la mesure du possible, c'est-à-dire dans les limites de son essence. Mais le développement de la personnalité ne peut se faire que dans la vie sociale : ainsi, c'est dans la politique que la morale de S. Thomas se termine naturellement. La vie sociale est la tendance en commun à la Fin dernière. Le corps social aspire à la ressemblance divine. La communauté est une réalisation de l'absolu plus haute que l'individu.

Ici comme dans toute son œuvre, le Maître concilie la tradition grecque avec la doctrine des Pères ; il tire ses principes d'Aristote et de Cicéron, mais aussi de la Bible et de S. Augustin. Il cite plein de respect les Pandectes, les Institutes et les commentaires d'Isidore de Séville et de Gratien, mais il est attentif à l'évolution du droit coutumier du Moyen-Age. Il lit Salluste et complète par l'histoire des guerres civiles, les exemples grecs énumérés par Aristote, mais il regarde avec intérêt le spectacle que lui offre son temps « ea quae nunc fiunt » (I De Reg. 5.). La lutte entre le Sacerdoce et l'Empire vient de se terminer, la centralisation absolutiste se poursuit en France, sous le règne du pieux Louis IX, la question des libertés et des privilèges anime les disputes populaires et universitaires. Ainsi le despotisme grec, la morale chrétienne, l'idéal juridique romain s'harmonisent dans une nouvelle doctrine qui n'est ni absolument péripatéticienne, ni purement augustinienne.

D'une part, S. Thomas soumet l'individu à l'Etat comme la partie au tout, d'autre part, toute personne ayant sa fin propre à réaliser est chose sacrée et l'Etat doit conduire les individus à leur bonheur. La société idéale est théocratique, mais l'Etat a sa fin et son entité propres. Le bien commun se trouve dans la vertu,

mais il est impossible sans la prospérité matérielle. Si théoriquement la loi doit conduire les hommes à la perfection, cette perfection sociale est toute relative et se trouve dans une vertu moyenne, possible à la grande masse. La société se conçoit et se développe comme un groupement naturel, comme un essaim d'abeilles ou une colonie de fourmis, mais l'homme étant raisonnable, toute la vie sociale est imprégnée de raison, dans son origine, comme dans son évolution. Le gouvernement d'un seul est théoriquement le meilleur, mais s'il vient à se corrompre, il est le pire : parmi les gouvernements mauvais, le moins mauvais est la démocratie. Tout se fonde sur Dieu : l'état, l'autorité, la loi, mais à travers l'homme : tout est divin, tout est naturel. Pour illustrer ces doctrines où le nécessaire est minime et le contingent multiple, peu d'exemples suffisent : l'équipage du navire (Aristote), le corps humain (tradition patristique), l'ordre universel harmonieusement hiérarchisé suffisent à concrétiser les principes abstraits. L'exacte intelligence de la tradition antérieure, la pondération, le bon sens, la profondeur et la simplicité caractérisent les théories sociales et politiques de S. Thomas.

L'homme a une tendance naturelle à vivre en société : tendance spécifique qui non seulement exprime un instinct animal mais les besoins de la raison : « Inest homini inclinatio ad bonum secundum naturam *rationis*... quæ est sibi propria... ad hoc, quod in societate vivat »(Iª II ªᵉ q. 94 a. 2). D'autres animaux vivent en groupe, mais l'homme a plus besoin qu'eux de la vie sociale : de tous les animaux il est le plus pauvre pour tout ce qui regarde la défense naturelle contre le climat, les bêtes, la faim. De tous, il a les instincts les moins développés et le sens estimatif le moins parfait. Mais au lieu de tout cela, il possède la raison. Celle-ci perçoit au moins de façon générale ce qui est nécessaire à la vie De ses intuitions formulées en principes universels elle déduit les conclusions de la science : elle est servie par l'instrument « créateur de combinaisons infinies » la main, organe des organes. Un seul homme, toutefois, ne peut suffire à tout connaître et à tout fabriquer : les hommes sont diversement doués.Pour qu'un seul individu puisse vivre, il faut qu'existe la société, dans laquelle les uns aident les autres « quantum ad cognitionem et quantum ad effectionem » (3. C.G. 128). Et c'est pourquoi l'homme recherche naturellement la société de son semblable ; il est communicatif par essence. Les animaux n'expriment que leurs passions par des rugissements, des aboiements, etc.; lui, d'une ma-

nière toute spéciale, exprime complètement les conceptions de son esprit, dans le langage, condition du travail commun. S'il était seul, il ne pourrait satisfaire ni aux nécessités vitales, ni au besoin de sympathie : le solitaire est une bête ou un dieu.

Ainsi se manifestent les trois éléments qui rendent la vie sociale nécessaire et indispensable : un homme seul ne saurait satisfaire à ses besoins *matériels* ; puisqu'il a besoin d'être éclairé et redressé, il ne saurait pas développer normalement ses *connaissances* et sa vie *morale*. Il est donc raisonnable et naturel que l'homme vive en société.

* * *

La société la plus simple et la plus primitive est la famille : elle est fondée naturellement sur l'instinct sexuel, qui exprime le désir spécifique de l'immortalité, et sur les besoins sociaux de l'homme et de la femme, faits l'un pour l'autre. A l'élément purement sexuel, S. Thomas ajoute l élément chrétien de l'amitié, sur laquelle se fondent les services mutuels. Ce qui frappe surtout dans cette question, c'est l'effort que met S. Thomas à chercher le fondement naturel et purement rationnel du mariage. En un mot, il résume sa thèse : l'union sexuelle de l'homme est naturelle comme celle des animaux, mais l'homme est un animal raisonnable.

S. Thomas observe donc avec soin tout ce qui se passe chez les animaux pour découvrir l'« instinctus naturae », ce qui révèle la tendance naturelle. L'union entre les chiens, par exemple, n'est pas durable : le mâle quitte la femelle après le coït et s'unit indifféremment avec toutes les femelles qu'il rencontre. Chez les oiseaux, au contraire, l'union est plus stable : le mâle nourrit la femelle pendant la couvée et reste avec elle aussi longtemps que les oiselets ne se suffisent pas. Quelle en est la raison ? C'est que la nature a fait de telle sorte que la chienne soit capable de nourrir par elle-même ses petits, tandis que l'oiseau serait condamné à périr avec sa nichée, s'il n'était assisté par le mâle. Il faut donc conclure qu'il est conforme à la nature que l'union dure aussi longtemps que le sort de la progéniture n'est pas assuré.

Si l'on applique ce principe à l'homme, il faut dire qu'en règle générale, la femme ne peut suffire aux nécessités vitales de ses enfants. Bien plus, comme l'être humain n'a pas seulement la vie corporelle, mais aussi celle de l'esprit, le père doit rester avec la

mère jusqu'à ce que l'éducation totale, matérielle, scientifique et morale de ses enfants soit assurée. C'est lui qui sait le mieux travailler ; il a le jugement le plus fort et la raison la plus parfaite pour l'instruction ; il est plus puissant pour éduquer et réprimer les abus et les vices, c'est donc à lui que doit appartenir l'autorité de la famille. Puisque les enfants doivent se développer d'abord physiquement et atteindre un certain âge avant qu'ils soient capables de profiter pleinement des expériences paternelles, il faut, de toute nécessité que le mariage soit une union durable.

Faut-il en conclure que le mariage doive être indissoluble et monogame ? Oui, dit S. Thomas, faisant appel à un ensemble de considérations les unes inspirées par la fierté paternelle des Romains et des Germains, les autres par la tradition chrétienne qui transfigure l'homme, d'autres encore par la société médiévale. Puisque le père se voit survivre dans son fils, il est naturel qu'il s'occupe de lui jusqu'à la fin de sa vie : le fils est l'alter ego du père. Or, chez les oiseaux, on remarque que l'amour des enfants entraîne l'union durable entre les parents : père et mère doivent donc rester unis. D'ailleurs, un vrai père veut être certain de sa paternité : l'union libre ne méconnaît-elle pas ce besoin ? De plus, l'indissolubilité, n'est-elle pas une simple question d'équité ? N'est-il pas juste que le mari respecte la dignité personnelle de sa femme, même quand sa jeunesse et sa beauté ont disparu ? Ne serait-il pas indigne que le mari puisse renvoyer sa femme comme une servante ou une esclave et antinaturel, que la femme, qui, par instinct, s'appuie sur la force de l'homme, puisse quitter son mari ? Ne serait-ce pas ruiner les joies de l'amour vrai, non seulement physique, mais aussi moral, qui doit régner entre les époux ? Enfin, le divorce serait la ruine de la vie sociale : toute fidélité disparaîtrait, les adultères se multiplieraient, les bonnes mœurs seraient mises en péril, les intérêts domestiques et économiques négligés. Ce serait une source de discordes dans la cité, remarque S. Thomas : il se souvient sans doute qu'au Moyen-Age, les questions de divorce et de mariage entraînent les guerres et mettent à feu et à sang les villes et les royaumes.

C'est pour des motifs semblables qu'il faut prôner la monogamie. L'amour juste, égal et fort entre les conjoints, le respect de la personne, les bonnes mœurs prescrivent l'union monogame. S. Thomas, simplement, revient aux exemples de la rue. Plusieurs chiens ne se battent-ils pas pour une chienne ? Or, il faut bien l'avouer, les hommes ont des instincts animaux. Si l'union était absolument

libre, ce serait une lutte perpétuelle dans la cité. Les hommes, d'une part, les femmes d'autre part, se consumeraient de jalousie. D'ailleurs, puisque l'homme est un animal raisonnable, il lui tient à cœur, s'il est vraiment homme, de connaître sa paternité. Comment serait-ce possible si la polyandrie était permise ? Il faut donc la proscrire puisqu'en plus des jalousies, elle engendrerait des incertitudes au sujet de la paternité. Bien que la polygamie n'entraîne pas cette seconde conséquence, elle aussi doit être proscrite pour éviter les disputes domestiques, l'abaissement de la femme, le malheur des enfants. Ne remarque-t-on pas précisément que ces animaux-là sont polygames qui ne se soucient nullement de leur engeance ? Les oiseaux, au contraire, n'ont qu'une femelle, parce que normalement, ils ne pourraient pas nourrir plusieurs nichées : puisque l'éducation humaine cause plus de soucis et demande plus de dévouement encore, ne doit-on pas admettre que l'homme, à plus forte raison, doit être monogame ?

Il faut donc conclure, dit S. Thomas, puisque le mariage est naturel, que tout acte sexuel qui ne vise pas à la procréation, sa fin naturelle, est défendu, et de même toute procréation non suivie d'une éducation convenable. La formation complète de nouveaux hommes est le couronnement de l'union sexuelle : c'est en elle que s'épanouit la société familiale.

Mais puisque tous les hommes ont l'instinct sexuel, le célibat n'est-il pas défendu ? Non, car le mariage est un devoir de l'espèce et non de l'individu : l'extinction de la race humaine, faute d'unions, n'est pas à craindre. Le célibat, s'il est conforme à la raison, entrepris pour des fins élevées, comme la contemplation ou la défense de la civilisation chrétienne contre les Turcs, est hautement louable : il rend les hommes semblables aux anges et à Dieu.

Et la polygamie ? doit-elle être défendue absolument ? Les exemples de l'Ancien Testament, les mœurs musulmanes, et les institutions de certains primitifs ne sont pas sans embarrasser S. Thomas. Pourtant, il trouve une solution satisfaisante. Le mariage a pour fin principale la procréation et l'éducation des enfants, pour fin secondaire, l'amitié entre les conjoints. La polyandrie, créant l'incertitude de la paternité, empêche l'éducation et est absolument défendue ; la polygamie, au contraire, ne met pas en danger la fin principale du mariage, mais elle empêche uniquement l'amour équitable. Elle est donc contraire non pas aux principes premiers de la loi morale, mais aux principes secondaires, qui en dérivent comme

des conclusions. Ce n'est que par la loi divine surnaturelle et par la loi civile que ces principes dérivés seront érigés en loi absolue.

* * *

La famille est une société imparfaite, la cité au contraire forme une communauté parfaite, puisqu'elle se suffit pour tout ce qui est nécessaire à la vie. Plus parfaite encore est la « province » ou l'Etat qui peut se défendre contre l'ennemi et affirmer ainsi puissamment sa souveraine personnalité.

De plus, la société politique est organisée juridiquement. C'est pourquoi S. Thomas, après Aristote et les Pères, admet non seulement une évolution naturelle de la famille à l'état, mais aussi à un moment donné l'apparition d'une organisation artificielle. En ce sens il reconnaît que les cités ont été fondées par le génie humain. Quelle est l'œuvre propre de ce génie ? La réduction de la multitude des individus et des familles à l'unité rationnelle de la loi. Loi et autorité sont corrélatives : telle forme de gouvernement, dit Aristote, telle forme de législation, car la loi exprime l'intention du gouvernant.

S'il est nécessaire que les hommes vivent en société, il est également nécessaire que dans cette multitude, il y ait un *principe d'unité*. Si, en effet, chaque individu poursuivait sa propre fin, sans s'occuper de celle des autres, la multitude s'éparpillerait et la vie sociale, basée sur l'entr'aide serait ruinée par la base. Dans chaque individu il y a un principe interne qui unifie toutes les activités à une fin unique : la perfection de chacun ; de même, dans la société, il faut un principe qui s'occupe du bien de la multitude et qui unifie l'activité sociale en vue de la fin commune : ce principe est l'autorité. Ne voit-on pas, se demande S. Thomas, que dans toute multiplicité, il y a un certain ordre, grâce à un premier principe ? L'univers est hiérarchisé sous les corps célestes, eux-mêmes commandés par le Premier mobile ; dans le microcosme qu'est l'homme, c'est l'âme qui gouverne ; dans le corps lui-même le cœur et le cerveau régissent toutes les activités vitales et conscientes. Dans le groupement humain, il faut aussi de l'ordre : imposer cet ordre est le propre de celui qui tient l'autorité. L'ordre dans la multitude humaine, c'est l'Etat : d'où il suit, que l'Etat consiste dans l'ordre institué par l'autorité sociale.

Il faut donc *naturellement*, que les hommes vivent en société et

que la société soit ordonnée, c'est-à-dire que les intelligences et les volontés de tous soient dirigées vers un but commun, par l'autorité qui pour créer et assurer l'ordre, promulgue les lois.

Mais quelle est l'*extension* de la société ? Sans doute, S. Thomas parle incidemment de la « République humaine sous l'autorité de Dieu », république soumise aux préceptes de la morale universelle, exprimée dans le Décalogue ; mais l'idée d'un état naturel qui embrasserait tout le genre humain, ne semble pas se fixer dans son esprit. S. Thomas tient compte des sociétés qui ont existé ou qui existent de fait : la famille, la cité grecque, l'empire romain, la « province » qui correspond probablement à tout état moyenâgeux, d'une certaine étendue.

L'Etat est une société parfaite qui doit se suffire à elle-même, pour tout ce qui est nécessaire à la vie ; il doit, de plus, être assez puissant pour pouvoir se défendre contre l'ennemi. « Civitatis magnitudo tanta esse debet, ut ei fertilitas regionis sufficiat et ut hostes insanos repellere possit ». Essentiellement, l'Etat n'est défini ni par le territoire qu'il possède, ni par l'unité de race ou la communauté des mœurs, ni par le nombre plus ou moins grand des habitants, ou la poursuite de biens économiques mais par une autorité centrale, qui s'affirme dans la loi. Cependant, S. Thomas ajoute immédiatement, qu'il vaut mieux que les citoyens d'un même état soient tous de même race, de même langue, unis les uns aux autres par les mêmes mœurs et coutumes, et s'aimant davantage à cause des ressemblances raciques. Lorsqu'il n'en est pas ainsi, combien de fois, se demande le commentateur d'Aristote, n'arrive-t-il pas que les états formés de plusieurs nationalités s'écroulent, parce qu'en temps de guerre une partie se ligue avec l'ennemi, par haine de l'autre ? (1)

* * *

La fin de l'Etat, c'est le *bien commun*. Que faut-il entendre par là ? Si les hommes se réunissent naturellement en société, c'est pour qu'ils « vivent bien » dit S. Thomas en jouant sur les mots ; or, « bien vivre », c'est vivre vertueusement. La fin sociale est donc la vie vertueuse.

Ce raisonnement étrange s'explique par de nombreux textes. Toute l'activité humaine est ordonnée au bonheur : si l'homme fonde

(1) *Pol.* III. l. 2.

la société, c'est instinctivement pour être heureux. Or, le bonheur qui ne peut être absolument parfait que dans la vision surnaturelle de Dieu, et relativement dans l'état bienheureux de contemplation après la mort, peut exister sur terre de façon tout imparfaite : il gît alors dans la vie active, disposée elle-même en vue de la félicité parfaite.

La vie active consiste non dans les pensées et les intentions intimes, mais dans les œuvres extérieures (IIa IIae q 186. a. 3. ad 4m) : elle suppose de nombreux amis, des richesses, de la puissance et consiste essentiellement dans la pratique des vertus morales. La principales des vertus morales, n'est-elle pas la justice ? (1) N'est-ce pas par les actes extérieurs que les hommes entrent en communication les uns avec les autres ? Et l'ensemble des relations ainsi créées n'est-il pas réglé par la justice ? (Ia IIae q. 100. a 2). La justice, suivant laquelle nous rendons à autrui ce que nous lui *devons*, est perfectionnée par la libéralité suivant laquelle nous faisons *spontanément* le bien. Mais ces deux vertus elles-mêmes ne sont pas suffisantes : toutes les vertus peuvent être ordonnées au bien commun par la justice légale — un moderne dirait sociale —. Dans les circonstances exceptionnelles, le citoyen sacrifie ses biens à la prospérité de l'Etat (IIa IIae q. 32. a. 6); le soldat donne sa vie pour la liberté du pays et aide courageusement des concitoyens qui lui sont inconnus contre des proches parents engagés dans l'armée ennemie (ib. q. 31. a. 3 ad 2m). Même la chasteté est ordonnée au bien de la société puisqu'elle préside aux actes qui assurent la continuité de la race (Ia IIae q. 100 a. 11).

Pratiquer les vertus morales, c'est assurer le bien de l'état. C'est dans ce sens qu'il faut entendre S. Thomas lorsqu'il écrit que les lois humaines sont moralisatrices et cependant ordonnées à des biens terrestres, « ad aliqua mundana bona. » (IIa IIae q. 140. a. 1). D'autre part, puisque la justice donne à chacun ce qui lui est dû, puisqu'elle réalise l'*ordre* objectif et met chacun à la place qui lui convient, elle est la condition de la « concorde ordonnée » ou de la paix. (3 C. G. 128). C'est pourquoi le fin da la loi humaine ou de l'Etat est la tranquillité temporelle de la Cité (Ia IIae q. 98 a, 1). La paix est la tranquillité de l'ordre : lorsque dans l'homme toutes les passions sont soumises à la raison, l'ordre et la paix règnent dans sa nature. De même la paix sociale est l'unité de la multitude (1 *De Reg.* 15). Le

(1) Voir plus haut, ch. VI. § 3, p. 302.

bien et le salut d'une société consistent à conserver l'unité des cœurs et des esprits : si la paix disparaît, toute l'utilité de la vie sociale périt et la multitude en désaccord est à charge à elle-même (1 *De Reg.* 2). Fonder, conserver, promouvoir la paix : telles seront les fonctions essentielles du gouvernement.

Vertu, bonheur, justice et paix, sont synonymes. Voilà quelle est la fin suprême de la société ; c'est en cela que se trouve le bien commun. Ce n'est qu'en se rappelant sans cesse ce principe que l'on peut comprendre et justifier les formules simplistes de S. Thomas sur les rapports entre le bien individuel et le bien général. Peu importe en somme, que la formule soit empruntée au système physique, suivant lequel les individus sont en vue de l'espèce ; peu importe que S. Thomas attache tant d'importance à la comparaison du tout et des parties. « Turpis est omnis pars suo toti non conveniens vel non congruens », a dit S. Augustin, que S. Thomas se plaît à citer. La doctrine générale vaut mieux. D'une part, si la vertu et le bonheur sont la fin de l'organisation sociale, on comprend que S. Thomas puisse dire que la fin de l'individu s'identifie avec celle de la société : « Oportet eumdem finem esse multitudinis humanae, qui est hominis » (1 De Reg.). D'autre part, bien individuel et bien commun ne sont pas la même chose : le bien commun dépasse les individus,il se transmet d'une génération à l'autre, il est plus « divin » que le bien particulier, il est une réalisation plus parfaite de l'Absolu. (II^{a} II^{ae} q. 31. a 3. ad 2^{m}). Mais celui qui recherche le bien commun recherche son propre bien,parce que le bien individuel ne peut être obtenu en dehors du bien de la société : l'homme isolé ne peut se développer. (Ib. q. 47 a. 10. ad 2^{m}).

C'est dans ce sens général qu'il faut interpréter parfois avec complaisance, les nombreux passages où S. Thomas affirme que non seulement l'homme, mais tous les êtres préfèrent par essence à leur bien propre, le bien de l'espèce ou même celui de l'univers. On lui objecte que l'homme naturellement s'aime soi-même plus que tout le reste. Sans doute, répond S. Thomas, semblant s'incliner, la partie aime le bien du tout, pour autant que ce bien lui convient à elle : cela ne veut pas dire cependant qu'elle rapporte le bien du tout à elle-même, mais plutôt qu'en s'aimant, elle se rapporte elle-même au bien du tout.

Ainsi l'Etat a pour mission de rendre possible la vie la meilleure des individus ; vie la meilleure sous tous les rapports et disposant la société à sa fin supérieure : la jouissance surnaturelle de Dieu.

Cette mission suppose la civilisation matérielle, qui procure aux hommes la nourriture, le vêtement, l'habitat, le confort, tout ce qui protège contre la force brutale ; le développement de l'intelligence et de la science en vue de l'utilité commune, le perfectionnement moral des citoyens.

Puisque S. Thomas affirme que l'individu ne peut vivre qu'en société, il n'ignore pas que c'est la société qui, dans un certain sens, fait l'individu. L'homme est ce qu'il est par l'œuvre collective de la civilisation, étendue dans l'espace et se continuant à travers les siècles : même pour être vertueux, il doit vivre en société, poursuivre le bien commun et apporter sa pierre à l'œuvre admirable qui perdure à travers les générations successives. (I^{a} II^{ae} q. 92. a 1. ad 3^{m})

En conclusion, l'Etat peut donc se définir avec Cicéron : « Cœtus *multitudinis*, *juris* consensu et *utilitatis* communis sociatus » — « Unde ad rationem populi pertinet, ajoute S. Thomas, ut communicatio hominum ad invicem *justis* praeceptis legis *ordinetur*. »

Toutes les institutions sociales se justifient en Dieu, Créateur de tout ce qui existe. Dieu, en créant l'homme, lui donne une nature sociale : la société étant naturelle, exprime donc la volonté et la sagesse divines ; de même, puisque la société est impossible sans l'autorité, celle-ci tire sa grandeur et sa puissance de la puissance même de Dieu (1). Dieu est donc le fondement dernier de l'ordre social ; la nature humaine en est le fondement immédiat.

La société est absolument *nécessaire*, non seulement parce que l'homme a l'instinct social mais aussi parce qu'il est raisonnable : elle se justifie parce que sans elle l'homme ne pourrait ni vivre ni progresser : sans société, ni civilisation ni culture, ni art ni science, ni vertu morale.

* * *

Si la société a pour fin la réalisation du juste ou du droit, gage de paix et de bonheur, (2) l'autorité sociale a comme devoir essentiel de poursuivre le bien commun. Or, cette poursuite de la justice suppose dans les individus le principe interne de la volonté, et dans la société le principe externe de la loi. L'autorité sociale, pour

(1) Il faut cependant distinguer l'autorité en soi de celui qui tient l'autorité.

(2) On n'ignore pas que S.Thomas rattache la paix à la charité et non à la justice. Que l'on voie cependant entre autres : 3. C. G. 128 et 1 *De Reg.* 2 et 10.

réduire les volontés à l'unité doit édicter des lois qui dirigent les bons et contraignent les méchants : c'est là son rôle essentiel. Mais avant tout, il faut que les lois soient justes, c'est-à-dire telles que la fin sociale soit poursuivie par elles. Si les hommes se groupaient et s'organisaient en société en vue de la santé, l'autorité devrait être aux mains des médecins ; si la fin sociale était la richesse, le roi devrait être bon financier ; si c'était la vérité scientifique, il devrait être savant professeur. Mais le bien commun se trouvant dans la pratique de la vertu, le gouvernement doit avant tout être juste et ancré dans l'ordre moral.

S. Thomas, quand il étudie les devoirs du bon gouvernement, aime bien appliquer le principe de ressemblance à l'autorité sociale (1). Si la poursuite de la fin individuelle fait ressembler l'homme à Dieu, la réalisation du bien commun assimile mieux encore à la Cause première, qui veut le bien de tout l'univers. C'est pourquoi — S. Thomas nous l'a dit à plusieurs reprises — Dieu se révèle plus parfaitement dans les espèces que dans les individus : la société est une manifestation plus admirable de l'Esprit divin que l'individu, et l'humanité tout entière une expression divine plus haute que l'Etat. (2)

Dieu est la *Raison* du macrocosmos qu'il gouverne sagement : l'homme qui lui ressemble, se gouverne lui-même en soumettant à sa *raison* souveraine tous les membres du corps et les forces de l'âme. Si la ressemblance de Dieu brille dans l'homme individuel, elle apparaît encore plus claire dans la société humaine, unifiée par la *raison* de l'autorité. Le roi représente la société : il est l'âme du corps social et doit aimer les citoyens comme ses propres membres· Son devoir essentiel est d'incarner aussi parfaitement que possible la Raison divine gouvernant l'univers : il doit tendre à la ressemblance de Dieu, et regarder sans cesse la Cause première. De même que la création et la providence constituent l'activité propre de Dieu, de même fonder l'Etat et le gouverner sont les fonctions propres du prince. (1. De Reg.).

Evidemment, tous les rois n'ont pas à fonder l'état, mais il est bon cependant, remarque S. Thomas, d'examiner la fondation d'un état, afin de mieux comprendre les règles de gouvernement. D'ail-

(1) Surtout dans la *Summa contra Gentiles* et le *De Regimine*. Ces deux ouvrages ne sont-ils pas de la même époque ?

(2) Que l'on compare avec Hegel.

leurs, S. Thomas vit au temps des Croisades, et il écrit au roi de Chypre : c'est une époque à laquelle on bâtit des forteresses, on fonde des universités, on distribue des terres...

Le fondateur de la cité doit avant tout choisir un lieu salubre, fertile, situé dans une région agréable à voir et facile à défendre. S'il s'agit d'un état, il doit examiner avec soin où il faudra édifier des places fortes, construire des ports et des villes, établir des universités, des casernes, des halles de commerçants. S'agit-il d'une ville, il déterminera la place de l'église, celle du tribunal et les quartiers qui conviennent le mieux à chaque métier en particulier. Puis, il réunira le peuple et veillera que rien ne lui manque de ce qui est nécessaire à la vie. C'est chose admirable que d'entendre S. Thomas développant avec un bon sens judicieux, ces différents points, faisant remarquer par exemple l'influence du climat sur le tempérament des hommes et cherchant minutieusement les qualités auxquelles se reconnaît l'air salubre.

Ce qui importe à tous les princes, c'est le gouvernement qui doit être établi de telle sorte que les hommes puissent et doivent arriver à leur fin dernière. Gouverner, c'est d'abord *instituer* la vie vertueuse dans la cité. La société vit bien, quand elle vit dans la justice et dans la paix : pour cela, il faut deux choses : essentiellement la vertu morale et secondairement la prospérité matérielle. Le prince doit donc avant tout éliminer tous les éléments de désordre et unifier la multitude dans la paix ; puis il doit la diriger à faire « bien » tout ce qu'elle fait ; enfin, il doit veiller qu'elle jouisse du bien-être suffisant à une vie heureuse et vertueuse.

Comme le bien commun dépasse la génération actuelle et est quelque chose de continu et d'éternel, le second devoir du roi est de le *conserver*. Les fonctionnaires vieillissent et deviennent incapables d'exercer leur charge ? au roi de les remplacer suivant la justice ; certaines volontés perverses cherchent à susciter des troubles et menacent l'existence de la paix publique ? au roi de réprimer le mal, tout en incitant au bien par une législation juste. L'ennemi menace la cité ? au roi de la défendre. En tout cela il ressemble à Dieu qui veille à l'éternité des espèces corruptibles en donnant aux animaux l'instinct de reproduction, et qui régit par la loi naturelle le genre humain, récompensant les bons et punissant les méchants.

Enfin, le roi ne doit pas seulement instituer la vie vertueuse et la conserver, il doit la faire *progresser*. Si des abus se manifestent, qu'il les corrige ; si les citoyens sont incapables de faire quelque

chose, qu'il supplée à leur déficience ; si des améliorations dans la civilisation matérielle, la culture intellectuelle et morale sont possibles, qu'il s'applique à chercher la perfection (1).

* * *

Or, le grand moyen du gouvernement, c'est la législation. « La loi, dit S. Thomas, sans restreindre sa définition à la loi civile que pourtant il envisage, est un ordre rationnel en vue du bien commun, promulgué par celui qui a la charge de la communauté. Lex est quaedam rationis ordinatio ad bonum commune, ab eo qui curam communitatis habet, promulgata ». Que cet ordre doive être rationnel, rien d'étonnant, puisque l'autorité est la raison sociale. Qu'il doive poursuivre le bien commun, c'est-à-dire la paix et la justice, c'est chose naturelle, puisque la société n'est ordonnée que par la fin commune, principe d'unité. La loi doit émaner de la société elle-même ou de l'autorité qui tient sa place, puisqu'elle est l'expression de la volonté divine et de la nature. Enfin, elle doit être promulguée car ceux qui l'ignorent ne sauraient l'observer ni être liés par elle.

Que devient, en tout cela, le caractère obligatoire de la loi ? Il faut remarquer d'abord qu'au début de son argumentation, S. Thomas fait dériver lex de ligare, « quia *obligat* ad agendum. » Il n'ignore nullement ce caractère de la loi et d'ailleurs le fait entrer dans sa définition : la loi étant un ordre rationnel est un impératif. Or, l'impératif, comme le dit S. Thomas, émane de la raison *sous la motion de la volonté* (2). Ce qui semble le plus important à S. Thomas, c'est le caractère rationnel de la loi et non son caractère volontaire. Sa politique, en effet, n'est pas un complément accessoire de sa philosophie générale : elle est pénétrée des mêmes principes intellectualistes vivifiants.

Le but de la loi est essentiellement moral : la loi doit conduire ceux qui lui sont soumis à la vertu (Ia IIae q. 95. a 5.) ; puisque l'intention du législateur doit être le bien commun, ordonné suivant la justice divine, il s'ensuit, que par l'obéissance à la loi, les citoyens doivent devenir meilleurs. Il est donc impossible qu'il existe des lois injustes ; c'est une contradiction dans les termes : dans la même

(1) 1. *De Reg.* 15. Evidemment roi, ici, est synonyme de gouvernement ou d'Etat.
(2) Voir plus haut, ch. V, § 4. p. 257.

mesure qu'une loi est juste, elle est vraiment loi. Mais dans les choses humaines le juste est ce qui obéit aux règles de la droite raison, et la raison elle-même est mesurée par l'ordre objectif se révélant dans la loi naturelle. Il faut donc de toute nécessité que la loi civile dérive de la loi naturelle, que la politique soit soumise à la morale, que la raison humaine obéisse à travers l'ordre social à la raison divine.

Sans doute,la loi civile est bien plus imparfaite que la loi naturelle; elle ne peut assurer qu'un bonheur relatif et tout terrestre ; puisqu'elle émane de la raison humaine, sujette à l'erreur, surtout dans les choses pratiques, telle loi sera considérée comme bonne ici, qui là sera réputée mauvaise ; elle ne peut atteindre les intentions et la moralité intime ; enfin, elle ne peut pas empêcher que le mal se fasse : en voulant extirper tous les vices, elle ruinerait la cité.

Toute imparfaite qu'elle soit, elle est cependant absolument nécessaire. Bien que la nature incline l'homme à pratiquer la vertu, il faut bien reconnaître que la plupart des hommes, surtout quand ils sont jeunes, se laissent facilement emporter par les passions. Il est presque impossible que l'homme abandonné à lui-même vive dans la vertu ; s'il vit en société, il faut que la crainte du châtiment le force à pratiquer une certaine justice, qui lui fasse au moins respecter le droit des autres : la crainte des peines doit l'habituer à bien vivre, et peut-être par là, prendra-t-il goût à la vie vertueuse par amour du bien : ainsi les lois pénales auront un effet moralisateur.

Comment la loi civile dérive-t-elle du droit naturel ? De deux façons, répond S. Thomas. Le droit naturel énonce des principes tout à fait généraux : des principes on peut tirer des conséquences logiques, comme fait le savant, ou bien on peut les appliquer à des cas concrets, comme fait l'artiste. La science déduit des propositions, l'art concrétise un idéal. De cette double manière, la loi civile dérive de la loi naturelle. Celle-ci proclame, par exemple, qu'on ne peut faire du tort à personne et que le mal doit être puni. La loi civile *déduit* du premier principe que l'homicide est défendu, et *détermine* concrètement la seconde vérité, en énonçant telle et telle peine. Les conclusions nécessairement déduites et vraies pour tous les hommes, constituent ce que S. Thomas appelle le *droit des gens ;* la matérialisation spéciale des principes en des règles déterminées, variant avec les pays et les temps, se fait dans le *droit civil.*

Cependant le Moyen-Age offre à S. Thomas un autre spectacle : à côté du droit écrit se manifeste le *droit coutumier.* Comment le rattacher aux principes de la philosophie sociale ? La loi civile, dit

S. Thomas, jaillit de la volonté des hommes, réglée par la raison. Or, cette volonté sociale ne s'exprime pas seulement en paroles, mais aussi en actes. Les tendances et la raison sociales se manifestent efficacement par des actes extrêmement multipliés et créent ainsi la coutume : celle-ci devient loi elle-même, abolit d'autres lois existantes ou fixe leur interprétation. S'il y a opposition entre la loi écrite et la coutume, la loi tombe en désuétude lorsque sa raison d'être disparaît ou qu'elle n'est plus adaptée aux circonstances. Si la coutume s'affermit par abus, la loi peut essayer de la vaincre, mais c'est chose très difficile, remarque sagement S. Thomas : comment, en effet, réprimer des coutumes enracinées dans les masses ?

La loi civile s'énonce en propositions générales et nécessaires. Il faut, en effet, qu'elle soit durable et soustraite aux mouvements individuels et aux passions du moment : d'ailleurs, il vaut mieux qu'elle soit rédigée une fois pour toutes par un groupe peu nombreux de sages que d'être abandonnée continuellement au bon plaisir de gens peut-être moins doués. La loi civile est générale parce qu'elle s'étend à toutes les personnes, à tous les cas, à tous les temps. Tout en étant générale, elle se concrétise à des degrés divers : ainsi, l'on peut parler du droit commun valable pour tous ; des privilèges, droit général sous un rapport, mais limité à certaines classes de personnes ; de la jurisprudence, qui fixe le droit tel qu'il est appliqué à des cas particuliers.

Le caractère nécessaire et rigide de la loi ne doit pas nous faire oublier, rappelle S. Thomas, qu'elle est tout à fait contingente et relative. Ce n'est pas le moindre des mérites du Maître que de relever ce caractère. Sans doute la loi doit rendre les citoyens meilleurs, mais autre est la vertu de l'enfant, autre celle du vieillard : ce qu'on exige de l'un, on ne peut le demander à l'autre. Or, l'humanité *progresse* lentement de l'imparfait au parfait, tant au point de vue intellectuel qu'au point de vue de la production et de l'action. L'une société peut donc être plus parfaite que l'autre, et de même les constitutions. Ce n'est donc pas tout d'un coup mais lentement et pas à pas que la loi, en se perfectionnant, doit conduire les hommes à des vertus plus hautes (Ia IIae q. 96. a. 2.) Il faut de plus se rappeler que la loi vise au bien de la *majorité* des hommes : elle doit tenir compte par conséquent de la vertu moyenne. Il suffit qu'elle défende ces vices-là qui menacent de ruiner complètement la cité et qu'elle prescrive les vertus ordonnées au bien commun et soumises à la justice légale,

LIBRARY ST. MARY'S COLLEGE

sans lesquelles l'état ne saurait subsister. — C'est pour la même raison qu'à tel peuple convient une constitution libérale, à tel autre, une monarchie absolue. Si le peuple est bon, « bene moderatus et gravis, communisque utilitatis diligentissimus custos » il est tout naturel qu'il crée lui-même ses magistrats. Mais si, peu à peu, il se confie à des scélérats, si la corruption électorale vient à sévir et que le gouvernement tombe entre les mains de gens sans conscience, il vaut mieux qu'il perde sa liberté politique (ib. q. 97. a. 1).

C'est de ces principes qu'il faut s'inspirer quand il est question de modifier la constitution : il est naturel qu'elle évolue avec le perfectionnement de la raison sociale et qu'elle change avec l'état général de la société. Toujours et partout, c'est l'utilité commune qu'il faut prendre en considération. Encore reste-t-il qu'il faut être extrêmement prudent dans les réformes. Quand il s'agit de toucher à des choses établies depuis longtemps, les atteintes les plus légères prennent une importance extraordinaire. C'est pourquoi il ne faut modifier la loi que si elle est manifestement injuste ou nuisible, ou s'il y a un cas d'extrême nécessité, ou si le bien qui résultera de la réforme est évidemment plus grand que le mal. S'agit-il des coutumes ? Il faut considérer quelle est la valeur propre, dans des circonstances données, du droit écrit et du droit coutumier. S le peuple est libre et crée librement de nouvelles coutumes, mieux valent celles-ci que l'autorité du prince, puisqu'il n'a de droit que comme tenant lieu du peuple. Si, au contraire, le peuple n'a pas le pouvoir législatif, la coutume obtient force de loi par le fait même que ceux qui ont le pouvoir, la tolèrent : ils semblent ainsi approuver ce que la coutume introduit.

On comprend donc sans peine que S. Thomas reprenne à son compte, en y introduisant une harmonie esthétique, les lourdes phrases d'Isidore, énonçant les qualités de la loi. La loi doit se conformer à la raison divine « religioni congruat » ; à la loi naturelle « disciplinae conveniat » ; à l'utilité sociale « saluti proficiat ». C'est pourquoi « elle doit être honnête et juste, tenir compte des possibilités de la nature, des coutumes du pays, convenir au temps comme au lieu, être nécessaire, utile, et claire ». Elle sera juste en tant qu'elle obéira à la raison ; elle respectera les possibilités des diverses sociétés de race, de mœurs, de culture, de force différentes ; elle s'adaptera aux circonstances toujours changeantes. Elle sera nécessaire pour éloigner le mal ; utile, puisqu'elle poursuivra le bien, manifeste, puisqu'elle éclairera tous les citoyens sur les conséquences

funestes qui pourraient découler d'une loi mal comprise ou mal observée.

Lorsqu'il doit déterminer le devoir d'obéissance aux lois, S. Thomas n'a qu'à invoquer ses principes. Il est évidemment défendu d'obéir aux lois qui directement s'opposent à la loi divine. Mais puisque la loi dans son essence, lorsqu'elle est vraiment loi, est morale, son observation est un devoir pour tous. Est juste toute loi édictée en vue du bien commun, par l'autorité légitime,dans les limites de sa compétence et conforme à la justice distributive qui répartit également les charges et les honneurs. Est injuste toute loi qui ne satisfait pas à ces conditions. Si le prince légifère dans son propre intérêt, abuse de son pouvoir, favorise les uns et écrase les autres, il n'y a plus de loi : le citoyen, par conséquent, n'est plus tenu d'obéir, sauf pour éviter le scandale et des troubles qui ruineraient totalement le bien commun. Le bien commun, en dernière analyse, reste la règle suprême.

* * *

Quelle est, aux yeux de S. Thomas, la forme la meilleure de gouvernement ? La question n'est pas sans l'intéresser ; pour la résoudre, il étudie l'histoire du peuple juif et celle des Romains. De très rares fois, il fait allusion à des faits contemporains, peut-être aux luttes intestines qui ravagent les villes italiennes (1). En règle générale, il suit Aristote. Mais comme celui-ci étudie les différentes constitutions de nombreux points de vue, la doctrine de S. Thomas sur la meilleure forme de gouvernement semble peu précise : il y a sans doute deux conceptions différentes, qui se suivent à quelques années d'intervalle : celle du *De Regimine* et celle de la *Somme*.

S. Thomas fait d'abord remarquer que la forme du gouvernement dépend des contingences et surtout du caractère du peuple, à tel moment donné. Avec le Philosophe, il admet trois types de constitutions : la politie ou république où la foule domine ; l'aristocratie qui est le gouvernement par une élite peu nombreuse ; la monarchie qui concentre le pouvoir aux mains d'un seul. Si ces différents gouvernements, au lieu de poursuivre le bien commun, tendent qui à la

(1) « Ea quæ nunc fiunt » (I *De Reg.* 5). Voir surtout les quodlibets par ex. XII. q. 23. Emeute de Cahors contre le bailli de Louis IX ? *Quodl.* IV : allusion à l'excommunication de Siger de Brabant.— De même le cas désigné Ia IIae q. 96 a. 6 c. ne serait-il pas contemporain ?

liberté sans bornes,qui à la richesse, qui aux ambitions personnelles, ils se corrompent et prennent nom de démocratie (ou démagogie) d'oligarchie et de tyrannie.

Théoriquement, enseigne S. Thomas, dans le *De Regimine*, la monarchie est la forme la meilleure, *parce qu'elle réduit le mieux à l'unité et constitue l'autorité la plus forte.* Mais si le monarque devient tyran et abuse de son pouvoir pour opprimer les masses et les sacrifier à ses intérêts égoïstes, il se rend insupportable et devient le pire des gouvernants. S'il faut choisir entre les mauvais gouvernements, il faut préférer la démagogie ; puisque dans ce cas, l'autorité est divisée, elle est plus faible et les uns combattent les autres. Et pourtant, si on examine bien le passé, par exemple les guerres civiles à Rome et même les événements présents ne trouve-t-on pas que la tyrannie sort encore plus vite de la démocratie que de la monarchie ? La démocratie est donc d'une certaine façon plus dangereuse et de plus, elle menace le bien commun d'une ruine totale (I *De Reg.* 5.).

Cette doctrine semble assez indécise, et il paraît bien que les préférences de S. Thomas dans le *De Regimine* aillent à la monarchie absolue. Il faut remarquer que cet opuscule s'adresse à un roi croisé, établi en Orient, régnant peut-être de fait sans le peuple, ayant besoin pour la défense du pays d'une autorité forte, représentant de l'ordre chrétien et de Dieu lui-même contre l'Islam, et pénétré par conséquent des hauts devoirs religieux et moraux de sa charge. Il suffit de le mettre en garde contre les tentations de tyrannie et de lui rappeler sans cesse que l'autorité royale est une image de celle de Dieu, que toujours elle doit fixer ce modèle divin, que bien exercée elle assure une récompense et une gloire merveilleuses au ciel et déjà fort grandes sur terre.

Quoi qu'il en soit, quelques années plus tard, S. Thomas présente dans la *Somme* une doctrine plus générale et assez différente. Ce qui frappe en premier lieu, c'est l'insistance délibérée avec laquelle il fait passer le peuple avant le prince. La loi émane du peuple, dit-il, ou bien de celui qui tient sa place. « Ordinare aliquid ad bonum commune est vel *totius* multitudinis, vel alicujus gerentis vicem totius multitudinis » (I^{a} II^{ae} q. 90 a. 3). Régulièrement, dans la *Somme* cette hiérarchie est observée. S'il y a contrat public dans la législation, c'est par le consentement du peuple ou par l'ordre du prince, qui a la charge du peuple ou le remplace (II^{a} II^{ae} q. 57 a. 2) (1). S'il

(1) Il ne s'agit pas d'un contrat social, dans le sens de Rousseau. Il nous semble

faut accorder des dispenses, c'est encore celui qui légifère qui en a le droit ou secondairement celui à qui le législateur délègue son pouvoir.

Sont-ce là de simples coïncidences ? Il semble bien que non, puisque S. Thomas dit expressément ses préférences pour une forme de gouvernement mixte. « Le gouvernement le meilleur est celui qui représente un mélange des trois formes simples : monarchique, aristocratique et démocratique » (Ia IIae q. 95. a 4). C'est dans ce sens que S. Thomas fait sienne la définition d'Isidore : « Est loi, ce que le Sénat et le Peuple ont sanctionné » « Legem majores natu simul cum plebibus sanxerunt. » De ci, de là, il laisse entendre qu'une assemblée peu nombreuse de sages suffit à bien légiférer (ib. q. 95. a. 1. ad 2m), et que le peuple,s'il est bien éduqué, peut se donner à lui-même la loi (ib. q. 97. a. 1). « L'ordre le meilleur des gouvernants se trouve dans les états où une seule autorité commande, selon la vertu, à tous ; sous elle se trouvent quelques hommes vertueux, éligibles parmi *tous* les citoyens et élus par *tous* ; ce gouvernement est mélangé de l'élément monarchique, puisqu'il n'y a qu'un chef, de l'élément aristocratique, puisqu'il y a une assemblée des meilleurs, de l'élément démocratique, puisque c'est le peuple qui, dans le peuple, choisit ses représentants » (ib. q. 105. a 1. c.).

Sans doute ne devons-nous pas dire que S. Thomas prône la monarchie constitutionnelle moderne ; il reste que sa solution est admirable pour son temps. S. Thomas voit plus loin que le règne de S. Louis. Pour lui, l'idéal n'est pas une monarchie absolue, avec une chambre de Pairs nommés par le bon plaisir du roi, mais une royauté mitigée, dans laquelle le peuple choisit lui-même ses représentants, non dans tel ou tel ordre, dans telle ou telle caste déterminée, mais entre tous les citoyens du royaume. Notre curiosité aurait peut-être désiré de plus amples précisions : elle doit, hélas ! se contenter de ces quelques considérations générales...

même que le contrat ne se fait pas entre le peuple et le prince, au sujet de l'autorité confiée à celui-ci par la nation. Il s'agit uniquement d'une convention générale, soit entre les citoyens d'un même pays, soit entre les peuples et le gouvernement pour déterminer, dans les cas litigieux ou difficiles quelle serait la meilleure décision à prendre, la meilleure loi à édicter.

CONCLUSION

Toute la spéculation humaine est imprégnée de l'idée d'être : creuser et expliciter cette notion fondamentale est l'objet de la philosophie thomiste. Comme S. Thomas le répète si souvent à propos des anges, l'idéale puissance de l'esprit est de rassembler sous une idée simple et générale le plus de réalités possible. Or, c'est à l'unité de l'être que se ramènent les innombrables aspects clairs et distincts du monde. Etre, c'est *être quelque chose* de déterminé ; être, c'est *agir* inlassablement. Dans l'être envisagé comme Vrai, nous contemplons toutes les substances particulières, *idées* subsistantes, intelligibles telles qu'elles sont. Dans l'être considéré sous l'aspect du Bien, nous voyons évoluer le tumulte régulier des *activités* sans nombre qu'explique l'attrait de la perfection.

Mais le fond de l'être est *Réalité absolue* et subsistante, éternelle et immuable, toute divine. L'évolution suppose une permanence profonde. L'ordre est l'expression d'une intelligence cachée, l'activité prend sa source dans une perfection invisible qui gît au sein de la nature. Sous cet angle, le monde est la manifestation de Dieu. Tous ses éléments réfléchissent la perfection divine à des degrés divers : pas de vérité, pas de bonté, pas de beauté sans la substance absolument vraie, bonne et belle. Toutes choses existent, vivent et se meuvent en Dieu. Sans lui, rien ne s'explique à la raison. En lui, tout trouve la raison dernière de son être, de son intelligibilité, de ses activités. Par lui, tout s'implique et « rien n'est isolé ». Chaque substance existe en elle-même par l'acte divin, mais l'une est inexplicable sans l'autre : toutes se tiennent dans l'ordre universel.

Comme tous les grands métaphysiciens, S. Thomas est pénétré de l'idée du Tout. Comme tous ceux qui s'élèvent par la pensée jusqu'à l'explication dernière, il affirme l'Absolu en lui-même, l'Absolu se

révélant dans le monde et le monde revenant à lui. Mais sa confiance dans l'intelligence lui fait rejeter toute nuance de panthéisme. Parce qu'il admet le *principe de contradiction* comme loi suprême de la pensée et de l'être, Dieu et le monde, bien qu'ils soient unis par les relations les plus intimes qui puissent être conçues, sont radicalement distincts et séparés. Impossible de penser le mouvement comme mouvement : seul l'être immobile, permanent et éternel est objet de pensée. S'il y a du mouvement, il est inintelligible sans l'être. De même, si le monde évolue et aspire à une perfection qu'il ne possède pas, il ne peut s'identifier avec l'Absolu qui doit être immuable, tout parfait, bienheureux et se suffisant pleinement à lui-même.

Cependant, le monde ne peut-être que l'expression de l'Absolu. L'univers corporel est l'image matérielle de l'Esprit pur. Tout ce qui agit en se mouvant, chante l'action divine immuable. Tout ce qui vit et se développe avec exubérance, est un hymne à la vie immobile d'où jaillit l'univers. Tout ce qui raisonne et découvre le reflet de l'intelligence dans la nature se rattache à la pensée invisible et créatrice qui se rend mystérieusement visible dans l'ordre universel. Comment expliquer cette ressemblance métaphysique entre la Cause et les effets si ce n'est par l'*analogie de l'être* ?

C'est pourquoi l'intellectualisme de S. Thomas, appuyé sur les principes de contradiction et d'analogie mène à une vision pacifiante, à ce « *bonum intellectus* » dont le Saint parle avec tant d'émotion dans la Somme contre les Gentils. C'est pourquoi son œuvre philosophique est une œuvre de beauté, source de jouissance éternelle : « A thing of beauty is a joy for ever ». S'il n'a pas le style éblouissant de certains modernes, ce qu'il perd en charme d'expression il le gagne surabondamment en profondeur, en extension et en équilibre de pensée.

Certes, il ne faut pas s'imaginer que le XIII^e^ siècle ait su, même en philosophie pure, tout ce que l'époque moderne a accumulé de connaissances et d'erreurs. Il serait insensé de croire qu'après S. Thomas il n'y ait plus rien à apprendre et qu'en ce maître génial la pensée humaine ait atteint le sommet de la perfection. Mais il est un fait que tout homme non prévenu devra reconnaître : tout ce qu'il y a de sublime dans les autres systèmes anciens et modernes se trouve en quelque sorte concentré dans le thomisme, réservoir d'humanité (1).

(1) Il va sans dire que nous ne songeons pas à tracer ici un parallèle entre

S. Thomas garde l'élan de Platon, de Plotin, d'Augustin, mais il évite les idées innées et le spiritualisme outré de ces mystiques de la pensée pure : il n'a pas peur d'analyser la nature animale de l'homme et de proclamer humains ses moins nobles instincts. Malgré la reprise de livres entiers d'Aristote, tel le « De Anima », il repense entièrement le Philosophe dans ses principes et son esprit. Il l'élève à un plan supérieur ; il transforme son empirisme, curieux des choses de la nature et éclaire sa métaphysique d'une lumière nouvelle.

S'agit-il de l'unité des activités humaines, si malencontreusement brisée par les cartésiens et les empiristes anglais ? S. Thomas explique l'unité de la sensibilité et de la raison sans tomber toutefois dans l'agnosticisme. Dans le phénomène en effet, il découvre l'*être*, qui lui permet de s'élever au-delà du sensible à l'ordre purement pensable de « ce qui est en soi ».

Avec Aristote, il admet la continuité de l'ordre universel « qui se perfectionne comme la série des nombres » : l'inférieur rend possible le supérieur et la fin de l'évolution est l'apparition de l'homme. Toute la théorie des monades spirituelles harmonieusement continues gît dans son système et celle des aspects innés du monde rentre dans sa doctrine des Anges.

Veut-on considérer S. Thomas dans son intellectualisme ? Dieu, pour lui, est esprit pur, mais il se connaît lui-même sans l'intermédiaire du monde. Le fond de l'univers est Intelligence : il est pensée divine mais il est distinct de Dieu. Tout est fondamentalement idée : l'homme incarne une pensée plus parfaite que l'animal, la société une pensée plus parfaite que l'individu, l'humanité tout entière une pensée plus parfaite que l'état. Mais le plus ne sort pas du moins et dans le monde des esprits, chaque être garde les droits de sa personnalité. S. Thomas ne nie pas l'unité de l'intelligence : la même loi régit la pensée créatrice de Dieu, les intuitions angéliques, les jugements de l'homme. Mais les êtres pensants ne se confondent pas. Ce n'est pas parce que l'homme se connaît soi-même en s'opposant un objet, que l'esprit pur n'a pas d'intuitions immédiates de son essence. De même que l'animal raisonnable ne peut devenir esprit intuitif, aussi longtemps qu'il reste animal, de même l'ange le plus parfait ne peut jamais acquérir la science de Dieu Créateur.

Considérera-t-on le monde comme Volonté ? L'admirable méta-

S. Thomas et les modernes. Mais il nous semble intéressant de suggérer quelques thèmes qui mériteraient peut-être de longs développements.

physique des tendances qu'offre le thomisme ! Le vouloir être est vraiment le fond de la nature. Etre, c'est agir, dit S. Thomas : tout ce qui est, révèle une poussée en avant, un instinctus naturae. L'intelligence elle-même est un appétit. Mais la tendance est-elle explicable sans but, sans fin, sans pensée ? Au fond de l'univers n'y a-t-il pas une Volonté qui s'identifie avec l'Intelligence ?

Et les comparaisons peuvent se multiplier. En morale, par exemple, aucun système moderne n'offre un idéal aussi merveilleux de l'homme. Le sage, tel que le dépeint S. Thomas, est vraiment le type de l'homme parfait. Combien y aurait-il sur terre de vrais surhommes de cette espèces ? Et pourtant, il n'est pas le produit anormal d'un rêve monstrueux : le sage de S. Thomas respire la santé la plus robuste, l'équilibre le plus harmonieux, la pensée la plus ferme et la volonté la plus puissante.

Ce que d'autres ont vu fragmentairement, éblouis par un seul aspect du réel, S. Thomas le voit dans le Tout, à la lumière également répandue de l'Etre. Pourquoi ? Parce qu'il s'est assimilé toute la pensée antérieure. Il n'a pas rabaissé l'être au niveau de l'homme, comme certains Arabes et beaucoup de modernes, mais il a élevé l'homme jusqu'à l'être tel qu'il est. Il a tout harmonisé avec une pondération remarquable : parce qu'il a l'esprit de mesure dans son assimilation encyclopédique, il est universellement et éternellement vivant.

Peu importent, dès lors, des expressions défectueuses qui portent la marque du temps, des fluctuations de pensée explicables par les circonstances et d'ailleurs très rares, des formules dont le contenu médiéval ne nous satisfait plus et qui, pour être conservées, ont besoin d'une interprétation hardie. Le thomisme reste l'expression durable d'une tendance profondément humaine. Il est un patrimoine de l'humanité entière. Sa confiance dans les lois fondamentales de la pensée est immortelle. Les problèmes qu'il soulève et les aspects sous lesquels il permet de les envisager sont tellement nombreux, qu'il ne saurait épuiser l'originalité de ceux qui le repenseront dans des circonstances nouvelles. La raison est partout et toujours la même ; la vérité est une, le bien moral est objectif et pourtant que d'expressions du beau et du vrai, que de réalisations du type du sage !

* * *

Toutefois, la vision philosophique du monde, telle que la décrit

S. Thomas, est bien obscure si elle n'est pas illuminée de christianisme. Ce ne sera jamais qu'un S. Thomas imparfait, que le S. Thomas philosophe. S'il est permis d'abstraire de ses œuvres les principes purement rationnels, il faut toujours se rappeler que cette abstraction est un appauvrissement. Le S. Thomas concret est autrement inexprimable : sa philosophie rationnelle est englobée dans sa théologie : celle-ci n'est autre chose que la religion expliquée philosophiquement.

S. Thomas voit le monde en même temps par la raison et par la foi. — Par la raison, nous nous élevons à une certaine connaissance de la nature de Dieu, mais nous ne savons pas en pénétrer les profondeurs. Si la révélation nous apprend la vérité, l'activité de Dieu, naturellement connue se complète à nos yeux par une activité surnaturelle, que la raison seule ne peut atteindre. Le monde devient ainsi un double mystère : mystère pour la raison métaphysique, mystère plus obscur encore pour la foi.

Mais *en soi*, Dieu est simple : ce qui pour nous se distingue en cette activité naturelle et surnaturelle constitue, en réalité, un acte indivisible. La nature et la surnature sont deux effets d'une seule et même cause. Réellement, de fait, il n'y a dans l'univers qu'un ordre unique. L'homme, l'histoire, la société, la civilisation, tout est baigné de grâce. Si la surnature suppose et couronne la nature, celle-ci peut s'étudier abstraction faite de celle-là, mais elle ne peut s'expliquer absolument et parfaitement que par la grâce. Là, où la raison s'arrête, vacille et tombe, la foi fermement avance et monte plus haut.

Si la nature et la surnature communiant en Dieu, constituent un seul ordre réel et complet, elles communient aussi dans l'être et *de soi* sont intelligibles même si *pour nous*, elles sont inexplicables. Et c'est pourquoi, bravement, à la suite des penseurs chrétiens, S. Thomas entreprend à son tour cette lutte contre le mystère qu'est la théologie.

Les mêmes principes d'être régissent tout l'ordre intelligible : le dogme doit donc pouvoir s'exprimer en termes de métaphysique. Peut-être s'éclairera-t-il à la lumière de la philosophie. Peut-être, disent quelques fervents, pourra-t-il une fois révélé, être expliqué : qui croira, comprendra. En tout cas, espère S. Thomas, plus modeste, pourra-t-on essayer de rassembler des images et des expressions précises de la vérité religieuse et montrer l'inanité des arguments qui tendent à démontrer les contradictions internes et l'absurdité de la foi.

* * *

Inductivement, le théologien remonte de l'Eglise visible, immaculée, sainte et merveilleuse, au Christ, son fondateur. Il croit ce que l'Eglise enseigne parce qu'elle est l'Epouse du Christ. Or, le Christ s'est révélé Fils de Dieu en faisant des miracles et en accomplissant les prophéties. Dieu ne saurait mentir : tout ce que Dieu nous révèle est donc vrai. Et S. Thomas, en esprit synthétique, de contempler déductivement l'ordre universel sous la raison même de Dieu : « sub ratione Deitatis ».

Comme l'univers est en l'Absolu divin, connu par la raison il baigne dans la Sainte Trinité que révèle la foi. Dieu, en effet, fait connaître le mystère de sa vie intime : d'une part, il n'y a qu'un seul Dieu, d'autre part, l'Ecriture parle du Père, du Fils et de l'Esprit comme de « choses » distinctes. La philosophie interviendra pour fixer la terminologie et donner une expression concrète au dogme : il y a une *essence* divine unique en trois *personnes*. Pénétrer autant que possible le mystère insondable de cette vie interne de Dieu et de ses desseins secrets ; étudier les effets surnaturels de la Trinité, en particulier la création du premier homme et l'Incarnation ; suivre enfin le retour de l'homme à la Trinité, dont il doit éternellement partager la vie bienheureuse, tel sera, d'après S. Thomas, l'objet de la théologie.

Tel est l'ordre de la grâce qui élève l'homme à la participation de Dieu. La grâce fait connaître à la créature des choses qui dépassent les forces naturelles de son entendement et la meut, sous la Providence du Père céleste, à une fin supérieure qu'elle ne saurait atteindre par sa volonté.

Voici que resplendit dans l'univers une autre ressemblance de Dieu : le premier homme réalisant l'équilibre parfait de son être, est créé à l'image surnaturelle de la Sainte Trinité, et appelé à jouir sans fin du bonheur même de l'activité divine omnisciente. Il tombe, mais la Providence miséricordieuse le relève et poursuit les desseins éternels de sa bonté gratuite. Le Verbe divin s'incarne dans le Christ Jésus : par sa mort humaine traversée d'horreur et librement voulue, Il expie la faute première, rétablit l'ordre, transfigure l'humanité déchue, la ressuscite du péché et la ramène au moins moralement à la perfection originelle. En Lui, la création tout entière est unie substantiellement à Dieu, et comme le chantent tous les mystiques du Moyen-Age, par Lui la joie surabondante du ciel se répand sur la terre.

Au théologien chrétien, le monde ne révèle donc pas seulement la providence immuable de la Cause première, motrice de toute activité créée, mais le mystère de la sollicitude incompréhensible du Père céleste. La foi vient éclairer la raison et l'espérance du Bien divin fortifier les cœurs. L'histoire, pour l'individu anéanti dans le Tout n'est plus un enchaînement inexplicable de faits déterminés mais le développement harmonieux et sûr, malgré le jeu des volontés libres et des éléments contingents, du plan surnaturel. Au-dessus des empires égoïstes qui croulent les uns après les autres, s'établit la société de tous les hommes de bonne volonté, dont le Christ est le roi. Une loi morale nouvelle guide les citoyens de ce céleste royaume à leur fin commune, toute de gloire et de lumière. Par les sacrements de l'Église, corps mystique dont le Christ est la tête, la grâce divine causée par Jésus immolé est infusée dans tous les membres. De même que la substance s'épanouit en multipes principes d'opérations : ainsi la grâce sanctifiante, qui surnaturalise l'essence humaine, se traduit et agit par les habitus de la charité, de la foi et de l'espérance (1) et des autres dons de l'Esprit divin.

De ces facultés surnaturelles jaillissent sans cesse les actes de la vie chrétienne ; actes béatifiants et bienheureux, fruits délectables de l'Esprit répandu dans les cœurs. Tous les hommes, dans la paix et la joie se sentent fils du Père céleste présent au sein de la nature ; ils sont frères dans le Christ, unis mystérieusement aux lointains Patriarches des premiers âges et aux générations futures des civilisations scientifiques. Ils communient à la vie des défunts, saints du ciel ou âmes qui attendent la délivrance. De cette société universelle le but n'est pas la tranquillité temporelle et imparfaite qui résulte de la *justice*, mais la paix immense et divine qui découle de la *charité* : tous doivent pratiquer les vertus de la grâce par amour du Bien divin et s'aimer les uns les autres comme le Christ a aimé l'humanité.

* * *

Telle doit être la vie des hommes sur la terre.

Et c'est pourquoi la nature doit servir la grâce. De ce principe

(1) Foi et espérance peuvent subsister quand la grâce sanctifiante se perd. Qu'on nous excuse d'esquisser si imparfaitement et avec tant d'incompétence les lignes maîtresses de la *Somme Théologique*.

suit comme une conclusion nécessaire la subordination de la raison à la foi, de la vertu naturelle à la charité divine, de l'État à l'Église.

La nature n'est pas mauvaise en soi, au contraire, mais elle le devient si elle contrecarre la grâce. Elle doit respecter l'ordre *total* de Dieu et le servir.

C'est pour justifier ce principe que S. Thomas s'efforce d'expliquer l'ordre immense et merveilleux de la grâce par la métaphysique rationnelle. En théologie, comme en philosophie, il réduit à l'unité. Il ordonne, il synthétise, il construit. Il observe et déduit. N'est-il pas admirable, par exemple, de trouver à côté de cette perle d'application métaphysique que forme l'explication de l'Incarnation, cette observation remarquable « que les sacrements sont adaptés au goût du merveilleux qui entraîne si facilement les hommes aux superstitions et à la magie » ?Les concepts de substance et d'accident sont partout mis à profit. L'idée de relation sert à donner un certain symbole intellectuel de la Sainte Trinité. L'union hypostatique de l'Homme-Dieu est expliquée grâce à la distinction d'essence et d'existence. Toute la vie chrétienne est représentée à l'aide des principes qui doivent expliquer la vie physique : habitus et facultés, vertus et actes sont transposés dans l'ordre surnaturel. Si S. Thomas avait étudié ex professo l'Église de Dieu, sans doute aurait-il développé sa philosophie sociale et politique, et dans ce traité théologique, nous aurions pu découvrir une mine de renseignements d'ordre rationnel.

Tout l'ordre surnaturel est ainsi moulé en formules philosophiques. Ni la métaphysique ni la foi n'en souffrent : la raison — affirme S. Thomas — reste toujours aussi libre dans son élan naturel et la foi aussi pure dans son éclat. Ainsi la Somme devient une œuvre géniale parmi tous les chefs-d'œuvre du Moyen-Age. Ce que Dante chante dans la *Divine Comédie*, ce que les Primitifs peignent avec piété en couleurs d'une richesse incomparable, ce que les sculpteurs patiemment représentent au portail des cathédrales, ce qui s'admire dans les miniatures des missels comme dans les vitraux des hautes baies gothiques, ce que tous les arts d'une époque s'efforcent d'illustrer, S. Thomas essaie de l'exprimer dans la matière de la raison philosophique. Et c'est chose émouvante pour celui qui lit les dernières pages de la Somme contre les Gentils de deviner sous les petites phrases sèches toute l'ardeur dont frémissait le grand Docteur.

A sa façon il y peint le jugement dernier et le destin final de

l'Humanité et de l'univers. En théologien, il répète avec piété la parole séculaire de l'Apôtre : « La figure de ce monde aura passé ». Puisque tout sera arrivé au terme, commente le physicien du Moyen-Age, le mouvement des cieux se sera arrêté. « Et il n'y aura plus de temps. » Dans cette parole tremblent tous les espoirs de l'Intelligence avide d'intuition. « Il n'y aura plus de temps : et vous serez dans la joie et l'exultation de la vision parfaite de l'Être, pour toute l'éternité. »

BIBLIOGRAPHIE

NOTE. — Pour la bibliographie générale sur S. Thomas d'Aquin, nous renvoyons à *Bibliographie Thomiste* par P. MANDONNET et J. DESTREZ. (Bibliothèque Thomiste. I. Kain. Le Saulchoir). Ci-dessous nous nous bornons à citer les études que nous avons spécialement consultées en rédigeant cet ouvrage. Si nous en passons par mégarde, que leurs auteurs veuillent bien nous excuser de cet oubli.

ANNALES de l'Institut Supérieur de Philosophie de Louvain 1914, 1919.

BACON, R. Opera inedita. éd. Brewer.

BARDY. Notes sur les sources patristiques grecques de S. Thomas. *R. Sc. Ph. Th.* Oct. 1923.

BALTHASAR N. L'être et les principes de la métaphysique. Louvain 1914.
A propos d'un passage controversé du *De Unitate Intellectus* de saint Thomas. *R. N. Sc.* Nov. 1922.

BAUMGARTNER. M. Grundrisz der Geschichte der Philosophie der patristischen und scholastischen Zeit. 10e éd. Berlin 1915.

BECKER L. Note sur l'influence de Dieu dans l'opération des créatures. Annales de l'Institut Supérieur de Philosophie. Louvain 1914.

BERTEN, A. La physique de S. Thomas, d'après la Summa contra Gentiles. *R. N. Sc.* Nov. 1926.

BOUYGES. La Somme contre les Gentils. Archives de Philosophie III. 2. 1925.

CARRA DE VAUX. Avicenne. Les Grands Philosophes. Paris. Alcan.

CARAMÉ NEMATALLAH. Avicennae metaphysices Compendium. Rome 1926.

CRAHAY, E. La Politique de S. Thomas d'Aquin. Louvain 1896.

DE GROOT, J. V. Het Leven van den H. Thomas van Aquino. 2e uitg. Utrecht 1907.

DE LANTSHEERE, L. Du bien au point de vue ontologique et moral. Louvain, 1886.

DEPLOIGE, S. Le conflit de la Morale et de la Sociologie. 3e éd. 1927. Paris, Louvain.
S. Thomas et la famille, Annales de l'Institut supérieur. Louvain 1924.

Denifle. Die Universitäten des Mittelalters bis 1400. 1899.

Denifle et Chatelain. Chartularium Universitatis Parisiensis. Paris 1889.

Depoorter. Guibert de Tournai, O. F. M. Eruditio regum et principum. Les Philosophes Belges. IX. Louvain 1914.

De Wulf. M. Histoire de la Philosophie Médiévale I et II. Louvain 1925-1926.

Duhem, P. Le système du monde. Paris. Hermann. 1913 et sv. (tome V. 1915),

Durantel. S. Thomas et le Pseudo-Denys. Paris. Alcan 1919.
Le retour à Dieu par l'intelligence et la volonté. Paris, Alcan 1919.

Gardeil. Le désir naturel de voir Dieu. *Rev. Th.* sept-oct. 1926.

Garrigou-Lagrange, R. Dieu, son existence et sa nature. 4e éd. Paris, 1923.
Le sens commun, la philosophie de l'être et les formules dogmatiques. Paris. 1919.

Gilson, E. La Philosophie du Moyen-Age I, II. Paris. Payot, 1923.
La Philosophie de S. Bonaventure. Paris, Vrin 1924.
Le Thomisme. Introduction au système de S. Thomas. Strasbourg. 1920.

Glorieux, P. La quodlibet XII. *R. Sc. Ph. Th.* janvier 1925.
La littérature quodlibétique. Bibl. Thom., V. Kain. Le Saulchoir, 1924.

Grabmann, M. Die Geschichte der Scholastischen Methode I, II Freiburg, 1899-1911.
S. Thomas, commentateur d'Aristote. Annales. Louvain 1914.
Die echten Schriften des Hl. Thomas von Aquino. Münster, 1920.
Einführung in die Summa Theologiae des Hl. Thomas. Freiburg 1919. trad. par Van Steenberghe : La Somme théologique de S. Thomas. Paris. Nouvelle librairie nationale (1925).
S. Thomas d'Aquin, trad. Van Steenberghe. Paris, Bloud et Gay. 1920.
Die Kulturphilosophie des Hl. Thomas von Aquino. Augsburg-Filser 1925
Das Seelenleben des Hl. Thomas. Munich. Theatiner-Verlag 1924.

Hertling von G. Augustinuscitate bei Thomas von Aquino. Klasse der K. B. Akademie der Wissenschaften 1904. fasc. 4.

Janssens, E. L'âme de S. Thomas d'Aquin. *Rev. Cath. des Idées et Faits.* juin. Bruxelles, 1925.
Les premiers historiens de la vie de S. Thomas. *R. N. Sc.* mai, août, nov. 1924.

Leclercq, J. Leçons de Droit Naturel I. Paris, Bruxelles, Namur 1926.

Lemaitre, Ch. La preuve de l'existence de Dieu par les degrés des êtres. *Nouv. Rev. Théol.* mai-juin. Louvain 1927.

Lottin, O. Les éléments de la moralité des actes chez S. Thomas *R. N. Sc.* 1922-1923.
Le droit naturel chez S. Thomas et ses prédécesseurs. *Ephem. theol. lov.* juillet 1924. Janvier-juillet 1925.
La définition classique de la loi. *R. N. Sc.*, mai-août 1925.

Mandonnet, P. Siger de Brabant, 2e éd. Les Philosophes Belges. VI. VII. Louvain 1908.

Chronologie sommaire de la vie et des écrits de S. Thomas *R. Sc. Ph. Th.* 1920.

Chronologie des Questions disputées. *R. Thom.* 1918.

S. Thomas, créateur de la dispute quodlibétique *R. Sc. Ph. Th.* déc. 1926. Janv. 1927.

Introduction aux Quaestiones disputatae. Lethielleux. Paris 1925.

Mansion, A. Pour l'histoire du Commentaire de S. Thomas sur la Métaphysique d'Aristote, *R. N. Sc.*, août 1925.

Maréchal, J. Le point de départ de la Métaphysique I et V. Museum Lessianum. Louvain 1926.

Mulard. Désir naturel de connaître et vision béatifique. *R. Sc. Ph. Th.* janvier 1925.

Noel, L. Notes d'épistémologie thomiste. Louvain 1925.

Nys, D. Cours de cosmologie, 4 volumes. Louvain.

Pègues. Commentaire de la Somme. Paris. 1911 sv.

Pelster P. La quaestio disputata De Unione Verbi Incarnati. Archives de Philosophie III. 2. Beauchesne. Paris 1925.

Pelzer, A. Les traductions latines d'Aristote, dans De Wulf, o. c.

Le cours inédit d'Albert le Grand sur la morale à Nicomaque recueilli et rédigé par S. Thomas d'Aquin. *R. N. Sc.* Août-nov. 1922.

Picard, G. Essai sur la connaissance sensible d'après les scolastiques. Archives de Philos. IV. 1. Paris 1926.

Riquet, M. S. Thomas et les Auctoritates en Philosophie. Archives de Philos. III. 2. Paris 1925.

Roland-Gosselin, B. Le De Ente et Essentia. Bibl. Thom. VIII. Le Saulchoir 1926.

Le désir du bonheur et l'existence de Dieu. *R. Sc. Ph. Th.* avril 1924.

Rougier, L. La Scolastique et le Thomisme. Paris, Gauthier-Villars (1925).

Rousselot, P. L'intellectualisme de S. Thomas. Paris. Alcan, 1908.

Schilling, O. Die Staats-und Soziallehre des Hl. Thomas von Aquino. Schöningh Paderborn 1923. (Avec excellente table bibliographique).

Sentroul, C. L'objet de la métaphysique selon Kant et selon Aristote. Louvain 1905.

Sertillanges. S. Thomas d'Aquin. 2e éd. Les grands Philosophes. Alcan.

Thomas, S. Opera. Paris. Vivès, 1871-1880.

Edition léonine : Somme Théologique et Somme contre les Gentils.

* * *

Collections. Annales de l'Institut Supérieur de Philosophie. Louvain.

Archives de Philosophie. Beauchesne. Paris.

Bibliothèque Thomiste. Kain. Le Saulchoir.

Etudes de philosophie médiévale. Paris.

Les Philosophes Belges. Louvain.

Revues. R. N. Sc. : Revue Néo-Scolastique de Philosophie. Louvain.
R. Sc. Ph. Th. : Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques. Kain.
R. Thom. : Revue Thomiste. Toulouse.
R. H. E. : Revue d'Histoire Ecclésiastique. Louvain.
Eph. théol. Lov. : Ephemerides Theologiae Lovanienses. Louvain.
Nouv. Rev. Th. : Nouvelle Revue Théologique. Louvain.
Phil. J. : Philosophisches Jahrbuch.
Div. Thom. : Divus Thomas.

TABLE DES MATIERES

AVANT-PROPOS. 5

I. LE MILIEU 9

1. La vie universitaire. — Le cadre religieux — Organisation de l'Université de Paris : Facultés et Nations. — Mœurs estudiantines et luttes universitaires. — L'enseignement : lectures et disputes. — Cycle d'études 11

2. Réguliers et Séculiers.— Opposition générale entre réguliers et séculiers. — Causes des luttes à Paris. — Phases des polémiques. 19

3. Les attitudes intellectuelles. — Fidéisme et rationalisme avant le XIII^e siècle. — Réactions à l'introduction du péripatétisme arabe. — Platon et Aristote. — Les *Saints* et les *Païens* — Conciliation tentée par Albert le Grand. — Le culte d'Aristote chez les Averroïstes. — L'opposition à Aristote chez les Augustiniens. — Place de Thomas d'Aquin au XIII^e siècle . 24

II. L'HOMME. 41

1. Notice biographique. — Origines et jeunesse. — Divisions de la carrière magistrale de S. Thomas 43

A. Thomas, disciple d'Albert le Grand. — Enseignement à Paris. — Les innovations de S. Thomas d'Aquin. — Son influence sur les contemporains 46

B. La *Somme contre les Gentils* et le séjour en Italie. — Traduction nouvelle et *Commentaires d'Aristote.* — La *Somme*... 51

C. Situation à Paris, au retour de S. Thomas. — Sa prise de position dans les luttes doctrinales. — Polémiques et disputes ; leçons et rédactions 57

D. Dernier séjour en Italie et mort de S. Thomas 62

2. Le caractère. — Tempérament et caractère de S. Thomas : un homme raisonnable. — Son idéal moral. — Le culte de la vérité. — Qualités de synthèse et d'analyse, de déduction et d'observation. — Esprit progressif et universel. — Attachement à la tradition et exigences critiques. — L'autorité de S. Augustin et d'Aristote devant S. Thomas. — Signification de sa personnalité dans l'histoire de la philosophie 64

3. L'unité du thomisme. — Courants philosophiques unifiés par S. Thomas. — Thomas et les cadres néo-platoniciens. — Thomas et la philosophie aristotélicienne. — Thomas et les Arabes, Platon, Denys, Augustin, les Scolastiques préthomistes.— L'être, clef de voûte du système thomiste et fondement de son intellectualisme 76

4. Taches solaires. — Raisons générales des déficiences du thomisme. — Synthèse et analyse scolastiques. — Conception de la science. — Les arguments de convenance et le symbolisme. — Physique et métaphysique. — Philosophie et théologie. — Le respect des autorités. — Fluctuations de pensée ? — Le réalisme de S. Thomas. — Précisions et difficultés d'expression. — Conclusion générale de ce paragraphe 89

III. LES PRINCIPES PRÉSUPPOSÉS A LA VISION DU MONDE. 105

1. Le réalisme thomiste. — Le problème de la connaissance au Moyen-Age. — Le doute méthodique. — L'affirmation du réel sensible. — Analyse critique de l'acte de connaître. — La *réalité* complexe des aspects du monde, fondement des sciences et de la théorie de l'erreur 107

2. L'etre et les compositions métaphysiques. — L'être, concept transcendental, analogique,objectif, impliquant la réalité. — Nécessité absolue de l'être. — L'analyse métaphysique du concept fondamental. — Le principe de contradictoin, instrument de cette analyse.— Thomas et Hegel.— Le changement : acte et puissance. — Le contingent : essence et existence. — Le corps : matière et forme ; conséquences de l'hylémorphisme. — L'activité : substance et accidents. — Union, unité ou identité des principes métaphysiques ? 114

3. La causalité. — Le mouvement, source des idées de cause et de fin. — Transposition et signification métaphysique des principes de causalité et de finalité. — La physique médiévale et le sens historique des preuves thomistes de l'existence de Dieu. — Valeur métaphysique de ces preuves 130

4. Les propriétés transcendentales. — Les attributs de l'être — Le vrai, le bien et l'esprit. — Le beau. — L'univers vu par la métaphysique 138

5. Raison et foi. — Attitude du philosophe devant ce problème. — Possibilité d'un ordre surnaturel. — Connaissance de la révélation. — Valeur respective et point de vue propre de la raison et de la foi 144

IV. DIEU, CAUSE EFFICIENTE DE L'UNIVERS. 149

1. Dieu et la création. — Point de vue général de la vision du monde : l'absolu dans l'univers. — La nature de Dieu. — La création. — L'ordre universel. — La multiplicité des substances. — Le problème du mal 151

2. L'esprit et la matière inconsciente. — Le monde angélique : nature et connaissance des esprits purs. — Le monde matériel : le ciel et la terre. — Nécessité et contingence. — Les éléments et les transformations inorganiques. — Les plantes et la vie végétative 163

3. L'animal. — La vie animale en général. — Animaux inférieurs et animaux supérieurs. — Psychologie de la connaissance sensible. — La sensibilité externe : les sens et les sensibles *per se* et *per accidens*. — Les sens internes : sens commun, imagination, mémoire, estimative. — L'erreur dans la connaissance sensible. — Explication métaphysique de la perception. — Les tendances et la vie affective de l'animal 176

V. LA NATURE HUMAINE..... 201

1. Le mystère humain. — L'homme, univers en miniature. — Les catégories d'hommes. — La raison, forme de l'homme. — L'activité intellectuelle : immanence, désintéressement, perception de l'objectivité, production d'effets indéfiniment variés 203

2. Le corps et l'ame. — Philosophie du corps humain. — Nature spirituelle de l'âme. — Union hylémorphique du corps et de l'âme et difficultés qu'elle soulève. — Origine de l'âme et problème de la génération. — La vie immortelle, destinée de l'âme. — L'homme, image de Dieu 209

3. L'intelligence. — Place de l'intelligence humaine dans l'ordre des esprits. — Sa nature et ses propriétés : la saisie des choses « telles qu'elles sont ». — L'abstrait et l'universel. — Métaphysique de l'abstraction. — Nature des premiers principes. — Science du général et connaissance du particulier. — Unité de la connaissance sensitivo-rationnelle 231

4. La tendance intellectuelle. — Définition et objet de la volonté. — Rapports réciproques entre l'intelligence et la volonté, entre le vrai et le bien. — Analyse des actes volon-

taires *ordonnés* et *internes*. — Le libre arbitre et l'impératif moral. — Influences subies par la volonté. — Influence de la volonté sur le monde. — Unité de la conscience humaine ... 248

VI. DIEU, CAUSE FINALE DE L'UNIVERS. 265

1. Dieu, source de toute activité. — Principes généraux. — Influence de Dieu dans l'opération des créatures : prévision et prédétermination. — Dieu et le monde : la Volonté divine et l'existence du mal 267

2. L'activité dans l'univers. — Stabilité de l'ordre universel : lois, types et essences. — Interaction des substances spirituelles et matérielles. — La *loi*, règle des activités ordonnées à la *fin*. — Fin dernière et loi naturelle de l'homme 276

3. La vie morale. — Vue d'ensemble. — Moralité des actes volontaires, internes et externes. — Moralité des actes passionnels. — L'habitus. — Vertus intellectuelles et vertus morales. — Le sage parfait : prudent, juste, fort et tempérant. — L'idéal antique et la morale thomiste 292

4. La vie sociale et politique. — La sociologie de S. Thomas. — Le mariage et la société familiale. — Fondement, nature et extension de l'État. — L'autorité. — Le bien commun, fin de l'état. — Mission du gouvernement. — La loi civile. — La meilleure forme de gouvernement 313

CONCLUSION — Universalité de la synthèse thomiste, philosophique et théologique 332

BIBLIOGRAPHIE 341

IMPRIMERIE JULES DUCULOT, GEMBLOUX (BELGIQUE). — 1928.

SMCL
3 5151 00246 3602

BQ 117845
6870
B8.F6
1928

BRUYNE, EDGAR DE

BQ 117845
6870
B8.F6
1928
BRUYNE, EDGAR DE
S. THOMAS D'AQUIN

LIBRARY ST. MARY'S COLLEGE